Cuerpos, emociones, experimentación y psicología

Vinciane Despret

UNED

Cuerpos, emociones, experimentación y psicología

VINCIANE DESPRET
Traducido por José Carlos Loredo Narciandi

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

CUERPOS, EMOCIONES, EXPERIMENTACIÓN Y PSICOLOGÍA

www.uned.es/publicaciones

ISBN electrónico: 978-84-362-7058-7

Edición digital: junio de 2015



Vinciane Despret

ÍNDICE

NOTA DE PRESENTACIÓN

José Carlos Loredo Narciandi

Si se me permite la caricatura, el tipo ideal de estudiante de Psicología en España es el de alguien que recibe de expertos académicos una instrucción científica que le capacita para desempeñarse profesionalmente en los diferentes lugares donde el rendimiento humano y el bienestar son objeto de administración o compraventa: escuelas, cárceles, hospitales, clubes deportivos, consultas, juzgados, etc. Se da por supuesto que la Psicología es una ciencia cuyas aplicaciones contribuyen a que la sociedad sea mejor y las personas más felices. A menudo incluso parece que cualquier duda acerca de esa suposición le hace a uno sospechoso de ignorante, *magufo* o hasta reaccionario. No importa la gran cantidad de bibliografía (académica) que se acumula desde hace más de treinta años problematizando la imagen convencional de la ciencia y el estatuto de las disciplinas *psi*.

Pero problematizar no significa despreciar, desatender ni subestimar. La obra de Vinciane Despret constituye un buen ejemplo de ello. He traducido los textos que vienen a continuación pensando en la posibilidad de que contribuyan a abrir espacios de libertad en un panorama —el de la Psicología española y las disciplinas afines— dominado por una notable autocompacencia gremial ligada a una concepción positivista del conocimiento que ni los propios positivistas de los años 20 sostendrían. Ojalá uno de los efectos de leer a Despret sea el de descentrarse y acabar percibiendo el tipo ideal que he mencionado como un personaje extraño. Dejando siempre que pensemos por nosotros mismos, esta autora ayuda a socavar tópicos acerca de la Psicología (con mayúscula, como disciplina) y la psicología (como minúscula, como lo que atañe a la mente o el comportamiento). Y no lo hace sentando cátedra ni desde una distancia hipercrítica que lo deja todo como estaba, sino sugiriendo maneras diferentes de ver las cosas y animando a experimentar en el sentido más pleno de la palabra, que no es meramente el de someterse al ritual de la hipótesis nula y la hipótesis alternativa.

Vinciane Despret es una psicóloga y filósofa de la ciencia belga, profesora en la Universidad de Lieja y en la Universidad Libre de Bruselas. Sola o en colabo-

ración, ha publicado numerosos trabajos sobre temas como las emociones, la historia de la Etología y la Psicología experimental, el estudio del comportamiento animal o el feminismo. No tiene sentido hacer aquí un resumen de sus ideas y aportaciones, dado que este libro puede perfectamente cumplir esa función, y de hecho lo he traducido por eso[1]. No obstante, y para dar fugazmente un marco de referencia, aunque sea incompleto, habría que mencionar a Bruno Latour, Isabelle Stengers o Donna Haraway como autores con quienes Despret comparte algo más que un aire de familia. Tomando las etiquetas con la debida precaución, podemos enmarcarla en la tradición francófona de los estudios sociales de la ciencia, con algunas dosis de pragmatismo norteamericano. Desde este punto de vista ha trabajado sobre todo en el campo de los *animal studies,* un ámbito que incluye cuestiones de Etología, Psicología comparada, Primatología, Historia, Antropología, Sociología, derechos animales, Filosofía... También ha trabajado, de manera cruzada e inseparable, en cuestiones etnopsicológicas, especialmente las relativas a la construcción de las emociones. En cierto modo, podríamos decir que su preocupación general tiene que ver con la otredad, la identidad y los modos de existencia. De ahí sus investigaciones más recientes, acerca de las prácticas de relación con los fallecidos, quienes constituyen algo así como formas de existencia inexistentes. Por fortuna, es imposible caracterizar la obra de Despret encasillándola en las fronteras disciplinares al uso.

* * *

Los textos recogidos en este libro proceden del seminario *As Ciências das Emoções e a Clínica na Contemporaneidade*, celebrado en Río de Janeiro entre el 23 y el 27 de noviembre de 2009 y organizado por el grupo de investigación Entre_ Redes, la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, la Universidade Federal Fluminense y la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Aunque han sido traducidos de la versión original francesa (adaptando o suprimiendo algunas alusiones a la dinámica del seminario), fueron publicados en portugués por la revista *Fractal* el año 2011 (n.º 1, vol. 23). Conste mi agradecimiento a la autora y a dicha revista por sus facilidades. Agradezco asimismo a Noemí Pizarroso y Tomás Sánchez Criado su ayuda con la traducción de algunas expresiones arduas. Gracias también a Rubén Gómez Soriano y Arthur Arruda Leal Ferreira por su ánimo.

---

[1] El único texto de Despret traducido al español que conozco es «El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropo-zoo-génesis», realizada por Paloma Sánchez Criado y publicada en el vol. 1 de *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas,* editado por Tomás Sánchez Criado en 2008 (Madrid, AIBR, pp. 229-261).

Bibliografía sumaria de Vinciane Despret[2]

Chauvenet, A., Despret, V. y Lemaire, J.M. (1996). *Clinique de la reconstruction. Une expérience avec des réfugiés en ex-Yougoslavie.* París: L'Harmattan.
Despret, V. (1996). *Naissance d'une théorie éthologique. La danse du cratérope écaillé.* París: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
— (2001). *Ces émotions qui nous fabriquent. Etnopsychologie de l'authenticité.* 2.ª ed. París: Les Empêcheurs de Penser en Rond. (Hay traducción inglesa e italiana.)
— (2002). *Quand le loup habitera avec l'agneau*. París: Les Empêcheurs de Penser en Rond. (Hay traducción italiana.)
— (2004). *Hans, le cheval qui savait compter.* París: Les Empêcheurs de Penser en Rond.
— (2007). *Bêtes et hommes.* París: Gallimard.
— (2009). *Penser comme un rat*. Versalles: Quae.
— (2014). *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions.* París: La Découverte.
Despret, V., Gossiaux, P.P., Pugeault, C. y Yzerbyt, V. (1995). *L'homme en société.* París: PUF.
Despret, V. y Larrère, R. (dirs.) (2014). *Les animaux: deux o trois choses que nous savons d'eux*. París: Hermann.
Despret, V. y Porcher, J. (2007). *Être bête.* Arlés: Actes Sud.
Despret, V. y Stengers, I. (2011). *Les faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée?* París: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte.
Picq, P., Lestel, D., Despret, V. y Herzfeld, Ch. (2005). *Les grands singes. L'humanité au fond des yeux*. París: Odile Jacob.

[2] Se incluyen solamente libros. Para más información puede consultarse su página web en la Université de Liège (http://reflexions.ulg.ac.be/cms/c_12740/despret-vinciane) y en la Université Libre de Bruxelles (http://fsp.ulb.ac.be/fr/users/vdespret). Véase asimismo su blog, al que llama su gabinete de curiosidades online: http://www.vincianedespret.be/. En él se puede encontrar también información sobre conferencias, exposiciones artísticas o divulgativas, entrevistas y otras actividades en que participa.

I
UNA INTERPRETACIÓN ETNOPSICOLÓGICA DEL SECRETO

1.ª Parte. EL SECRETO EN PSICOTERAPIA

En 1890, un hombre al que llamaremos Achille se presenta en la consulta de La Salpêtrière. Lo envía el médico de la pequeña ciudad de provincias donde vive y ejerce de hombre de negocios. Charcot lo recibe e inmediatamente lo pone en manos del psiquiatra Pierre Janet. Achille presenta todos los síntomas de la posesión diabólica: se halla en un estado de agitación furiosa, profiere blasfemias y habla tan pronto con la voz del diablo como con la suya propia. En el transcurso de la primera entrevista, el paciente informa a Janet de que los síntomas habían aparecido repentinamente seis meses antes, tras regresar de un corto viaje de negocios. Después de probar con diversas estrategias, Janet consigue hipnotizar al enfermo y hacerle contar la historia de su enfermedad. Achille revela que durante el viaje había sido infiel a su mujer y, aunque había intentado olvidar rápidamente el episodio, le había invadido la culpa y el miedo a ser condenado. Fue entonces cuando, de repente, el demonio le poseyó. La revelación de este secreto llevará progresivamente a Achille hasta la curación, puesto que permitirá a Janet vencer lo que denomina las «ideas fijas subconscientes» de su paciente.

Tal y como la recoge Henri Ellenberger en su trabajo sobre los secretos patógenos[3], esta historia presenta una característica interesante: lo que realmente se cuenta es la sucesión de dos historias escenificadas en sendos mundos de pensamiento diferentes. El primero de ellos —respecto al cual Ellenberger precisa que se trata de *un entorno habitado por la superstición* en una remota provincia francesa— nos coloca ante seres invisibles dotados de fuerzas que les permiten hacer que los humanos actúen y se pongan enfermos de una manera tal que la propia enfermedad conserva las huellas de dichos seres. El segundo de los mundos es aquel en que desemboca el camino de Achille cuando le reciben en el hospital. Desde luego, este momento podría considerarse como el desenlace de un proceso que

[3] *Les médecines de l'âme,* París, Fayard, 1995.

se había puesto en marcha con la primera historia. Sin embargo, las cosas son un poco más complicadas. La segunda historia no es una simple prolongación de la primera. Al contrario, posee sobre ella un efecto retroactivo que la renueva; la reconstruye haciendo intervenir nuevos elementos. Y no es que esta transformación desemboque en un epílogo equivalente a la curación, sino que tiene lugar desde el principio: consiste en la reconstrucción de la propia experiencia del trastorno y modifica a los actores que intervienen en él. Con la teoría de Janet, los seres invisibles que actuaban sobre Achille desde el exterior se convierten en algo que hará actuar a Achille desde el interior. Una relación que se había considerado una relación con el exterior, con otras intencionalidades, se desplaza de parte a parte transformándose en una relación completamente diferente. Ahora el desorden se instala en la psique. Lo que en el primero de los dos mundos podía interpretarse como un castigo se ha convertido, en el segundo mundo, en culpabilidad, y por tanto en algo accesible a una teoría, concretamente a una teoría de la psique. Achille estaba poseído por el demonio en un mundo donde los exorcistas ofrecen soluciones a los trastornos. A raíz de su ingreso en el hospital, va a convertirse progresivamente en un paciente que sufre de «ideas fijas subconscientes», de acuerdo con las preocupaciones teóricas de Janet. Cabría decir que Achille ya no está poseído más que por sí mismo. Y, siempre de acuerdo con las teorías que le han impuesto esa metamorfosis, se curará librándose de aquello que la terapia le va a ayudar a construir no ya como un secreto sin más, sino como un secreto que tiene el poder de hacer enfermar a alguien y también de curarle. En otras palabras, Janet va a proponer a Achille una definición de su trastorno adaptada a la manera en que él mismo puede intervenir sobre dicho trastorno: lo que era una posesión de una entidad extraña devendrá «secreto». El secreto pone tan enfermo precisamente porque al mismo tiempo ofece una vía regia para la curación.

Este caso me interesa porque hace particularmente inteligible el modo en que la cultura no sólo ofrece remedios, sino que además guía e influye en la manera en que la gente experimenta sus trastornos. Allí donde la cultura multiplique los seres que intervienen de modo invisible en la vida de la gente, ocurrirá que la gente se dejará capturar por esos seres a fin de dar sentido y contenido a su malestar. Allí donde la psique, los pensamientos inconscientes o la culpabilidad se consideren responsables de los trastornos, la gente canalizará su experiencia de malestar como una experiencia psíquica, de problemas mentales, efectos de culpabilidad, deseos, etc. Me refiero a la cultura en conjunto, cultura de demonios o cultura de psiques, teniendo en cuenta que los consejos terapéuticos forman

parte de la cultura. En consecuencia, los propios consejos terapéuticos participan en la manera en que la gente vive la experiencia del sufrimiento. Lo hemos visto en el caso de Achille y lo hemos constatado en numerosos estudios recientes. Por ejemplo Ian Hacking, en *L'âme réecrite*, se soprende de que las personalidades múltiples sean tan abundantes en los Estados Unidos y casi desconocidas en la Europa francófona. Para dar cuenta de ello supone que se ha producido un efecto conjunto de las teorías, el interés de los *psi* por los traumas infantiles y el éxito de ciertas historias sobre la vida de personas con personalidad múltiple. Hacking intenta explicar este fenómeno acudiendo a una teoría de las clasificaciones que incluye la noción de géneros interactivos. Un género, según Hacking, es una manera de clasificar. Dicho rápidamente, existen géneros indiferentes, como los que atañen a la clasificación de cosas que son «indiferentes» a la clasificación, caso de las moléculas, a las que trae sin cuidado lo que se piense de ellas y continúan con su vida de moléculas. Se habla de géneros interactivos, en cambio, cuando la clasificación repercute sobre aquello que es clasificado.

> El fundamento de la diferencia entre las denominadas ciencias humanas o sociales y las denominadas ciencias naturales —afirma Hacking en su lección inaugural del Collège de France— no radica en que las primeras traten de lo que llamamos construcciones sociales. Lo que distingue a las ciencias humanas tampoco es que recurran a la comprensión (*Verstehen*) más que a la explicación, la predicción y el control. La diferencia radica en que se da una interacción dinámica entre las clasificaciones elaboradas por las ciencias sociales y los individuos o los comportamientos clasificados. Cuando calificamos un tipo de persona o comportamiento podemos influir directamente sobre él hasta el punto de transformarlo en otro.

Cabe decir, pues, que los sistemas actuales de diagnóstico y tratamiento contribuyen ellos mismos a producir la clase de comportamiento anormal característico de la enfermedad de que se trate. La clasificación y el diagnóstico, pues, son algo que se construye, y tal construcción interactúa con las personas aquejadas del trastorno y contribuye a producir su comportamiento, que a su vez confirma el diagnóstico.

La interacción puede, desde luego, adquirir varias formas. Una clasificación impuesta desde arriba puede ser modificada por las personas clasificadas. Un bonito ejemplo de esto es la revolución gay. Pero las personas también pueden responder al diagnóstico limitándose a conformarse con él: las histéricas de Charcot eran bastante más histéricas que las de sus colegas de provincias, y el hecho de que la histeria ya no exista hoy confirma el efecto de la clasificación —ya no hay

nicho ecológico para la histeria—. Igualmente, las personalidades múltiples no existen más que allí donde hay terapeutas dispuestos a optar por diagnosticarlas.

Por lo demás, a Philippe Pignare le resulta inquietante que la depresión se convierta en una epidemia en el preciso momento en que el mercado se inunda de antidepresivos. Los medicamentos han creado el trastorno, y los enfermos se han «reconocido» en la nueva sintomatología y han amoldado sus síntomas a los medicamentos psicotrópicos que supuestamente actúan sobre ellos. Mikkel Borch Jakobsen atribuirá esta mutabilidad de las «enfermedades transitorias» al hecho de que los diagnósticos constituyen profecías autocumplidas. Dicho en términos más generales, y de acuerdo con lo que propone el etnopsiquiatra Tobie Nathan a propósito del autismo infantil, «la teoría que emplean los terapeutas construye la patología de la que ellos mismos se ocupan»[4].

Volvamos ahora a Achille. He sostenido que la lectura de su historia revela un cambio en la forma de tratar los trastornos: una relación que se había considerado una relación con el exterior, con otras intencionalidades, se desplaza de parte a parte transformándose en una relación completamente diferente. Ahora el desorden se instala en la psique. Lo que en el primero de los dos mundos podía interpretarse como un castigo se ha convertido, en el segundo mundo, en culpabilidad y, de ese modo, en algo accesible a una teoría, concretamente a una teoría de la psique. Janet va a proponer a Achille una definición de su trastorno adaptada a la manera en que él mismo puede intervenir sobre dicho trastorno: lo que era una posesión de una entidad extraña devendrá «secreto». El secreto pone tan enfermo precisamente porque al mismo tiempo ofrece una vía regia para la curación.

---

[4] Ian Hacking, *Rewriting the soul,* Princeton, Princeton University Press, 1995.Versión francesa titulada *L'âme réecrite*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006. Sobre la neurosis postraumática cfr. Mikkel Borch Jakobsen, *Folie à plusieurs*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2002, y Tobie Nathan, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001 (véase por ejemplo el bello análisis de las teorías sobre el autismo en el capítulo «Les nourrissons et les ancêtres»). Sobre la esquizofrenia cfr. Robert Barrett, *La traite des fous. La construction sociale de la schizophrénie*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1998. Sobre la dépression cfr. Philippe Pignarre, *Comment la dépression est devenue une épidémie*, París, La Découverte, 2001. Es interesante notar que, por encima de su intuición común, cada uno de estos autores propone un análisis diferente de los procesos que participan en la construcción de los trastornos. Por ejemplo, Borch Jakobsen subraya el carácter de profecía autocumplida que tienen los diagnósticos. Barrett, en cambio, escudriña en el modo en que las prácticas institucionales construyen los «casos»; así, «los casos de enfermedad mental son definidos de una forma que refleja la organización del equipo pluridisciplinar» (p. 121).Y cuando Tobie Nathan somete al autismo a un análisis comparativo en cuanto a las teorías terapéuticas acerca del mismo, muestra la repercusión técnica de las proposiciones teóricas, las cuales modifican la naturaleza del niño: «la teoría que emplean los terapeutas construye la patología de la que ellos mismos se ocupan» (pp. 239 y 253).

Allí donde las técnicas existentes tengan por objeto la psique, funcionen en términos de revelación, se desplieguen en el orden de lo verdadero y, sobre todo, pretendan buscar las causas en el interior del individuo, la enfermedad será definida como algo interno, ligado al núcleo más profundo de la persona. Es entonces cuando el secreto desempeña plenamente su función, definiendo a la vez el contenido al que se accede y el acceso a éste. El secreto hace que la interioridad se materialice, la dota de consistencia. Lo invisible que nos hace actuar ya no está en otro lugar, sino en el interior mismo de las personas, a la espera de ser visibilizado. Sin duda, podemos retrotraer esa práctica a la tradición cristiana —y aquí hallamos el sentido del análisis llevado a cabo por Ellenberger, en tanto en cuanto retoma la larga historia de la cura de los secretos patógenos—. Así, los rituales de confesión de la religión católica, aparte de su carácter esencialmente religioso, a veces se consideraban capaces de provocar la curación de una enfermedad física o mental. Antes de esto, subraya Ellenberger, las variedades de lo que él denomina «psicoterapias primitivas»[5] consideraban la confesión de las faltas cometidas como un procedimiento mágico capaz de curar enfermedades. Sobre esto existen igualmente numerosos testimonios en las civilizaciones antiguas, desde los aztecas hasta los pueblos mesopotámicos.

Sin duda, podríamos cuestionar la manera en que Ellenberger relata la historia, en la medida en que traduce el vínculo entre falta y desorden en una articulación diferente desde la cual se asume el hecho de que la revelación de una falta o un secreto —que por eso es patógeno— constituye en sí misma *el* proceso curativo. Podríamos preguntarnos si esta interpretación no es ella misma heredera, precisamente, de cierta forma de ideología —diagnosticada por Foucault— que, por un lado, se basa en la revelación como la forma más altamente valorada de producir la verdad en Occidente y, por otro lado, entrelaza verdad y salud haciéndolas equivalentes entre sí[6]. Podemos asimismo, a la luz de esta crítica, comprender por qué el caso de Achille nos parece tan ilustrativo dentro del análisis llevado a cabo por Ellenberger: en él hallamos, en efecto, una falta, un se-

[5] P. 184.

[6] Foucault explica que el Estado moderno ha integrado en una nueva forma política una vieja técnica de poder que había nacido en las instituciones cristianas: el poder pastoral. Para ilustrar ese proceso podemos identificar en las prácticas psicoterapéuticas contemporáneas dos características del poder pastoral. En primer lugar, se preocupa por la salud, y por la salud de individuos singulares durante toda la vida de éstos. En segundo lugar, es una forma de poder que no puede ejercerse sin saber lo que ocurre dentro de la cabeza de las personas, sin explorar su alma, sin obligarlas a revelar sus secretos más íntimos. Ello requiere un conocimiento de la conciencia y una aptitud para dirigirla. Recordemos el siguiente diagnóstico, que no ha hecho más que confirmarse: «En Occidente, el hombre ha devenido un animal de confesión» (*La volonté de savoir*, pp. 79-80).

creto opaco para el propio sujeto, una revelación que da a luz una verdad hasta entonces oculta, y una curación que supone el abandono, por parte del sujeto, de las ilusiones que entorpecían esa verdad (la creencia en la posesión). Ahora bien, en la interpretación que da Ellenberger hay otro vínculo que a mi juicio merece nuestra atención: el que se da entre el secreto del paciente y el secreto al que está obligado el profesional. La curación del secreto —explica este autor— sólo puede realizarse dentro del secreto. Dicho de otra manera, y utilizando sus mismas palabras, es preciso «tratar el secreto por el secreto»[7].

Suele considerarse que el secreto profesional se instaura como una garantía para la protección del paciente. Es una condición que, si bien está asegurada en principio contractualmente, se ejerce siempre a toro pasado, tras la revelación. Cincelada en el código deontológico, se traduce en términos de «no divulgación». Todo se resuelve —dicho de la manera más simple— en una relación que *grosso modo* podríamos calificar como de causa y efecto: puesto que el paciente revela cosas secretas, el terapeuta se compromete a trabajar en secreto. Esta es una interpretación posible de «tratar el secreto por el secreto». Ahora bien, nos asalta otra lectura igualmente legítima que, con el solo precio de una discordancia muy leve, invierte la relación causal: es porque el dispositivo se construye como un dispositivo (del) secreto por lo que al paciente se le induce a privilegiar la producción de secretos. El secreto, entonces, ya no es una característica suplementaria del dispositivo ni una garantía para la protección del paciente, sino que se convierte en una técnica concreta orientada a dar lugar a un determinado proceso. Si aceptamos esta interpretación, la cuestión del secreto cambia de registro: ya no se trata de saber lo que es un secreto, de comprender su esencia, su historia o su función, sino de explorar —muy pragmáticamente— *lo que hace que el secreto sea tal* y lo que él mismo hace hacer[8]. No lo que hace callar, sino lo que hace decir; no lo que autoriza (o prohíbe), sino lo que crea. Ya no se trata de considerarlo como un «deber» inscrito en un código (y está claro que si hay deber éste recae también sobre el paciente), sino como un aspecto de una ténica cuyo fin es transformar a las personas con arreglo a una teoría. Se trata, de manera mucho más constructivista, de plantear lo que el secreto promueve activamente: el secreto induce secreto. Volvemos, pues, a la propuesta de Ellenberger, aunque sea ligeramente modificada: el secreto produce secreto. Y es dentro de este análisis de lo que realmente se produce donde las cosas se vuelven interesantes, pues di-

[7] *Op. cit.*, p. 203.

[8] Lo cual nos invita a no distinguir ya el secreto del paciente del secreto del profesional, sino tenerlos en cuenta en virtud de los efectos que producen.

cho análisis nos acerca a las características particulares de la metamorfosis que Janet proponía a Achille. En efecto, recordemos que, en cierto modo, la primera tarea de Janet había consistido en bloquear el recurso a otras intencionalidades. Los seres invisibles que actuaban desde el exterior de Achille se convirtieron en algo que le hacía actuar desde el interior. Dicho en otros términos, la tarea consistía en construir la interioridad. No es otra cosa lo que hace el secreto: fabricar entidades interiores. El secreto, como dispositivo teórico y técnico, construye una determinada versión de la experiencia del trastorno; obliga al paciente a interpretar y vivir su problema enraizándolo en lo más profundo de su intimidad.

Está tendencia se volverá tan fuerte que buena parte de los modelos de la enfermedad mental articulan muy estrechamente las teorías de los trastornos con las teorías de las emociones. En efecto, las concepciones de las emociones que se cultivan en nuestra tradición las presentan no sólo como procesos que contradicen la razón —o que en parte se escapan de ella— sino sobre todo como procesos esencialmente íntimos, de un modo tal que el acceso privilegiado a estos procesos viene dado por la introspección, vía regia para el más verdadero conocimiento de sí mismo[9]. Volveremos sobre esto en el capítulo dedicado a las emociones, pero cabe anticipar algo. La introspección de las emociones, escribe la etnopsicóloga Catherine Lutz, es *el método por excelencia para descubrir lo «realmente real»*[10]. A este respecto, las emociones constituyen hasta tal punto el verdadero núcleo de la persona que creemos no poder controlarlas, que escapan a la voluntad. Eso, por un lado. Por otro lado, son al mismo tiempo tan íntimas y verdaderas que consideramos que el espacio privado (o doméstico) es el lugar donde alcanzan sus más altas cotas de plenitud; es el lugar de los verdaderos sentimientos, por oposición al espacio público, históricamente constituido como el frío espacio de la racionalidad. Volveremos sobre esta teoría de las emociones y tendré ocasión de desarrollarla.

La analogía entre las emociones y el secreto que se considera patógeno también puede ser llevada adelante cuando se tiene en cuenta la sorprendente idea, apreciable en numerosas metáforas, según la cual las emociones se presentan a la vez como algo que nos puede poner enfermos y nos puede curar. Estas metáforas pueden además concentrarse en otra metáfora más general: con relación a las emociones, seríamos como «ollas a presión». Podemos hervir de cólera y explotar

[9] Véase a este respecto V. Despret, *Ces émotions qui nous fabriquent*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006 (1.ª ed. 1999).

[10] *La dépression est-elle universelle?*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004, p. 68.

de rabia. No somos capaces de contenernos. Es una pura cuestión de desbordamiento, de válvulas, de reducir la presión, etc. Las emociones son fuerzas internas que trabajan sobre nosotros desde el interior y se viven como peligrosas porque su desbordamiento es siempre posible, pero son tanto más potencialmente peligrosas en la medida en que no tengamos la precaución de «dejarlas salir», evacuarlas o «expresarlas», en el sentido etimológico del término*. «No debes guardarte el enfado», «debes aprender a expresar tus emociones». Hay que vaciar el depósito, drenar el absceso e incluso, en la medida en que la semántica médica ya se ha inmiscuido, restablecer la salud mediante la purga o la sangría.

Este modelo, según el cual el acceso a la vida íntima constituye la clave de la curación, lleva ya tan impreso el sello de la evidencia que, cuando los terapeutas se dirigen a personas de otras culturas y comprueban la inutilidad de sus intentos de tratarlas, suelen remitir las razones de esa inutilidad —haciendo gala de un etnocentrismo bastante llamativo— a la incapacitación provocada por la propia enfermedad. Así, el psiquiatra americano Arthur Kleinman expresa su frustación ante lo que él denomina una «limitada capacidad instrospectiva» de los pacientes chinos a los que ofrece sus servicios.

> «A menudo —escribe— me he sentido exasperado e impotente al intentar ayudar a los pacientes chinos a hablar de sus emociones disfóricas. Los pacientes que decían sentirse deprimidos, ansiosos o angustiados, por ejemplo, no parecían poder ir más allá del hecho de nombrar tales sentimientos [...]. Su nivel de elaboración no remontaba las experiencias intrapsíquicas y afirmaban no ser capaces de pensar en otros términos. Parecía faltarles una terminología precisa para expresar lo que sentían [...]. Un componente importante de la psicoterapia con estos pacientes es el de enseñarles un lenguaje para comunicar sus experiencias intrapsíquicas.»[11]

Ahora bien, como subraya Catherine Lutz[12], desde el punto de vista de los chinos los sentimientos no se perciben como una posible causa del desasosiego que se siente. En realidad, esa «capacidad introspectiva» que nosotros tanto valoramos, para ellos no es otra cosa que una preocupación excesiva por uno mismo.

---

* La palabra francesa, «*exprimer*», y la española, «expresar», poseen una etimología común. Ambas proceden del latín *exprimere*, que significa sacar algo hacia afuera mediante la presión manual y con cierto esfuerzo (de ahí exprimir, que es otra de las acepciones de *exprimer*) (N. del t.).

[11] Kleinman, A., *Patients and healers in the context of culture. An axploration of the borderland between anthropology, medecine and psychiatry*, Berkeley, University of California Press, 1981.

[12] *Op. cit.*, p. 63.

Pero las críticas que podemos dirigir a Kleinmann no deben limitarse a las situaciones definidas por las diferencias culturales. Lo que está en juego es la pertinencia de nuestros propios modelos, y sobre todo la manera en que legitiman, hasta el punto de prescribirlas, ciertas formas de jerarquización que deben ponerse en tela de juicio. Así, ante la pregunta que le plantea Mikkel Borch Jacobsen sobre los «efectos de verdad» que las teorías producen[13], el psiquiatra Georges Fischman responde que «la compleja relación con la verdad no es igual de profunda en todos los individuos: la conciencia de los meandros de la subjetividad sólo raramente es accesible a todas las mentes». ¿No se aprecia aquí la misma forma de jerarquización que en el psiquiatra enfrentado a esos seres incapaces de simbolización que eran —según él— los chinos?[14] Y esa jerarquización ¿no remite, en último término, a las relaciones de poder entre quienes intervienen en ella —quién se ocupa de quién y qué estatus corresponde a cada una de sus competencias—? Así pues, a donde queremos llegar con esta crítica es a otra dimensión de la práctica, una dimensión con la que se vincula tanto la cuestión del secreto como la de las emociones: la dimensión política. Estas dos cuestiones, en efecto, son indisociables de la cuestión de las relaciones de poder[15].

Aunque esto será objeto de un análisis posterior mas extenso, la cuestión de las emociones atañe a la manera en que se organizan las relaciones interpersonales dentro de la sociedad. Y lo que me interesa aquí es que atañe igualmente a la manera en que se construyen las relaciones entre los enfermos y quienes se ocupan de ellos. Sin embargo, si sólo tenemos en cuenta el control de las emociones en lo relativo a la represión, olvidaríamos un aspecto importante de dichas relaciones: aquello que debe entenderse por control designa también —e incluso en mayor medida— el hecho de que experimentemos las emociones de una manera particular; por ejemplo, que podamos hablar de ellas, identificarlas, diseccionarlas, interpretarlas en un sentido simbólico y, sobre todo —¡sobre todo!—, interpretarlas como eventos intrapsíquicos más que como reacciones a eventos exteriores. Es en torno a estas competencias donde se definen las jerarquizaciones, o sea, donde se trae a colación a los pacientes chinos o incluso a aquellos que, entre nosotros, eluden los meandros de la subjetividad mediante atajos.

---

[13] *Constructivisme et psychanalyse* (debate entre los dos autores animado por B. Granger), París, Le Cavalier Bleu, 2006.

[14] Y que, más allá de la cuestión de la pertinencia de los modelos propuestos, plantea la cuestión de lo que encierran categorías diagnósticas tales como la de los alexitímicos (a veces denominados los analfabetos de la simbolización), que indudablemente jerarquizan a las personas tanto como lo hacen los denominados cocientes emocionales.

[15] Señalemos que la crítica foucaultiana de la confesión, que yo no recogeré dentro de este marco, habría podido igualmente conducir a una lectura política tanto del secreto como de las emociones.

Respecto a la cuestión del secreto, éste no solamente organiza las relaciones entre los pacientes y quienes se ocupan de ellos, sino también las relaciones de estos últimos entre sí. De este modo volvemos, aunque planteada ahora en términos políticos, a la propuesta pragmática con que iniciaba mi análisis: preguntarnos qué es lo que el secreto *hace*. Para considerar tal propuesta podemos comenzar definiendo el secreto como aquello que organiza lo que se muestra y lo que se oculta. Ya nos lo dice el sentido común: no es un secreto algo que sólo yo sé pero que no considero un secreto. El secreto únicamente existe para designar (mostrar) algo que se halla escondido. Pero insistir sobre lo que está escondido es peligroso porque nos puede perder. Si hay algo que caracteriza a los secretos de familia es que todos los miembros de la familia los conocen, o casi todos.[16] Y este «casi» nos invita a detenernos y ampliar un poco nuestra definición. La etimología nos ofrece un bonito recurso proponiéndonos repensar el secreto a partir del término del que procede: *secretus*, participio pasado de *secernere*, que significa separar. Las secrecciones vienen de la misma raíz y no sólo designan —como yo pensaba— lo que sale del interior, sino también «lo que se separa». De ahí que encarcelar a alguien no fuese tanto ocultarlo cuanto apartarlo.[*] ¿Y no es eso justamente lo que hace el secreto: organizar lo que debe ser separado? Ahora podríamos retomar el análisis de la metamorfosis de Achille y suponer que se trata ni más ni menos que de un efecto de separación que tiene lugar si consideramos, por ejemplo, que el secreto —en lo que he denominado un dispositivo de creación de interioridad— efectúa esa separación en relación con el exterior, pero también, en este caso, en el seno mismo de la psique, ahora desdoblada, esto es, separada en consciente y subconsciente cual dos compartimentos estancos.

Ahora bien, ¿no es esa una característica general de una parte de nuestras prácticas terapéuticas? El propio dispositivo, el escenario, la estancia, el contexto de la entrevista, ¿acaso no son mecanismos que reproducen, o mejor, que producen tal separación entre lo interior y lo exterior? Por un lado, y esto es algo que ya habíamos puesto de manifiesto a propósito de Kleinman, cabe subrayar que numerosos terapeutas animan a sus pacientes, a veces de forma abierta y a veces

---

[16] Desde la perspectiva que estoy desarrollando también podríamos preguntarnos por el interés de los terapeutas por los secretos de familia, que raya en la fascinación.

[*] La autora emplea la expresión «*mise au secret*», que significa encarcelar, llevar a prisión, enjaular, incomunicar, aislar... Un equivalente en español podría ser «poner a buen recaudo», pero pierde el doble sentido del francés (N. del t.).

de forma menos explícita, a dar cuenta de su angustia en términos psicológicos más que somáticos o contextuales[17].

> El protocolo de la entrevista —escribe Robert Barrett—, esto es, la necesidad de que el paciente se sienta a gusto, la sobria actitud de interés por él, las preguntas abiertas, el establecimiento de un pacto de confianza, tiene por objeto la revelación de los síntomas mentales más profundos. En términos clínicos, una evaluación completa recibe el nombre de «entrevista en profundidad». Se supone que tal entrevista «escarba» en las emociones más enterradas o más profundas. Se dice entonces que el clínico las «descubre», las «hace salir» o permite que el paciente «se vacíe» [...]. Y entonces emergen los pensamientos, sentimientos o ideas fijas «subyacentes» que el paciente tiene cubiertas o que han estado «sepultadas en lo más profundo»[18].

Por otro lado, Barrett constata que los psiquiatras muestran un interés especial por la información que nunca antes se había revelado, algo que efectivamente se pone de manifiesto en algunos manuales de psicoterapia:

> «a la entrevista psicológica —escribe por ejemplo François Duyckaert— la acompaña un cierto desahogo: el que viene dado por el hecho de decir cosas que nunca se habían dicho o nunca se había osado pensar»[19].

Nos hallamos, pues, en el corazón del secreto y las emociones tal y como nos hemos propuesto analizarlas, o lo que es lo mismo, en el corazón del trabajo de producción de la intimidad. El propio dispositivo efectúa esta producción y lo hace, sin duda, con la garantía de la confidencialidad, pero también, en lo que respecta a la organización del espacio, en la intimidad de una sala de consulta separada de los lugares donde transcurre la vida en común. Y tanto el protocolo de la entrevista como la organización espacial y temporal de la consulta, pasando por el interés y la actitud del terapeuta, afectan a la manera en que los pacientes van a ser llevados a modificar la experiencia de su malestar. Todo el procedimiento participa activamente en la constitución de la forma misma del trastorno.

Como hemos visto, podríamos dar cuenta de la forma específica de este tipo de práctica remitiéndonos a aquello que la ha producido, a la creación de la psique tal y como la conocemos hoy, a la autorrevelación, la confesión, el poder

---

17 Robert Barrett (*op. cit.*) propone el mismo análisis. Por lo demás, es a él a quien debo buena parte de las líneas que siguen.

18 Barrett, *op. cit.*, p. 61.

19 De Boeck, *Les fondements de la psychothèrapie*, p. 107. No sobra señalar la pertinencia de lo que Foucault afirmaba acerca de la confesión en *La voluntad de saber* (*op. cit.*, p. 80): «se confiesa lo que es más difícil de decir».

pastoral... Sin embargo, esto aún no nos permitiría comprender a qué necesidades sigue obedeciendo actualmente la forma de dichas prácticas, ni cómo la intervención de nuevos actores en el campo de la psicoterapia ha podido contribuir a reforzar algunos de sus aspectos, ni tampoco la manera en que la reorganización de las prácticas y los actores ha podido jugar a favor de la selección de esos aspectos. Al centrarse en las estrategias de la psiquiatría institucional, el análisis de Barrett nos invita a interesarnos precisamente por las prácticas recientes y contemporáneas.

Advirtamos, de entrada, cuál es la principal estrategia que preside la forma adoptada por estos dispositivos: las prácticas de creación de la interioridad —que podríamos denominar sencillamente prácticas de la intimidad— están para proteger la autonomía profesional del terapeuta. Lo cual significaría que, contrariamente a lo que se suele creer, a quien protege el secreto es al terapeuta. En este contexto, por autonomía profesional hay que entender «el control legítimo sobre el trabajo» que se realiza[20], ya sea por parte del Estado, ya sea en las relaciones cotidianas con otros profesionales implicados en el mismo tipo de tareas. Durante las últimas décadas hemos asistido a una multiplicación del número de trabajadores sociales, grupos profesionales emergentes y diferenciaciones internas dentro de cada grupo. Según explica Barrett, tal aumento está ligado a una expansión más general de profesiones dedicadas al «cuidado de las personas». Cada una de estas profesiones ha consagrado sus esfuerzos a crear su propia autonomía y, por tanto, su especificidad con respecto a las demás. ¿Cómo garantizar «el control legítimo sobre el trabajo», y por ende la autonomía, en un ámbito al que, por un lado, cada vez afecta más la concurrencia de diversas profesiones relacionadas con la ayuda y el cuidado —los psiquiatras ya no pueden reivindicar el derecho al tratamiento como patrimonio exclusivo suyo— y donde, por otro lado, las áreas de competencia se solapan? El «saber técnico» por sí mismo no basta para asegurar la legitimidad. Tal saber es transmisible, público. Puede adoptar la forma de un código racional, formulado con precisión y, por lo tanto, susceptible de ser comunicado explícitamente a los estudiantes e incluso a personas ajenas a la profesión. En otras palabras, la formulación de un saber especializado en forma de reglas y prescripciones tiene como consecuencia que aquello que define la competencia de una profesión descansa en un saber accesible a las personas ajenas

[20] *Op. cit.*, p. 56. Teniendo en cuenta sobre todo la distinción entre oficio y profesión, la Sociología americana contemporánea ha propuesto otras definiciones de autonomía profesional. Véase por ejemplo, para la Psiquiatría, J. Goldstein, *Consoler et classifier: L'essor de la Psyquiatrie française*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1997.

a ella, abriendo así dicha profesión a un control externo y, por consiguiente, a la amenaza permanente de tener que «rendir cuentas».

Es ahí donde los dispositivos de exploración de las profundidades y las regiones íntimas se constituyen como el ámbito principal del saber del psiquiatra. Lo cual, al mismo tiempo, le asegura a éste una buena parte de su poder hegemónico sobre los «casos» que trata, así como su autonomía profesional. Por un lado, la práctica de las profundidades, la intimidad y el secreto, que el psiquiatra reivindica como su dominio de competencia, delimita el emplazamiento de lo que se considera un saber «indeterminado». Un saber indeterminado es un saber que «no puede aprenderse en los libros», a diferencia del «saber técnico». Es resultado de una experiencia adquirida durante largo tiempo y sólo se adquiere a través de un trabajo duro. Por otro lado, al tener que vérselas con el «núcleo» de la persona, con lo que es más íntimo y por consiguiente —en nuestra tradición— más real, el psiquiatra se asegura un conocimiento de cada caso que nadie le podrá objetar, y siempre poseerá autoridad sobre las demás definiciones del mismo: las de las enfermeras psiquiátricas, los psicólogos o los trabajadores sociales[21]. De esta manera, el secreto como productor de intimidad se convierte en aquello que permite al psiquiatra reclamar su legitimidad y su especificidad, es decir, la autonomía de su profesión dentro de una organización compuesta por múltiples participantes que intervienen en la construcción de los «casos». Así pues, el psiquiatra tiene que vérselas con lo que hay de más real o más profundo en la persona, pero al mismo tiempo esto se convierte en algo que él puede decidir compartir o no con el resto del equipo. Y he aquí otra cosa que está en juego en un saber basado en la práctica de lo íntimo y del secreto: se trata de un saber privado, de tal suerte que por sí solo ya absuelve de la obligación de tener que rendir cuentas a otras personas a las que concierne el caso. El secreto, entonces, no sólo organiza lo que es público o privado en el paciente; organiza aquello mismo que separa, ¡pero reproduce esa organización en la práctica del profesional! Sin embargo, es más bien lo contrario lo que se debe sostener: aquello que construye el espacio «separado» del profesional dentro de la organización de las profesiones es lo que produce el espacio íntimo del paciente en la terapia.

El secreto organiza lo que se muestra y lo que se oculta dentro de las relaciones entre los profesionales. En otras palabras, el secreto organiza lo que se-

---

[21] Cada una de estas profesiones puede reivindicar un dominio de competencia propio y, por tanto, un conocimiento privilegiado del caso —el paciente en su vida cotidiana, para las enfermeras; su contexto familiar, para los trabajadores sociales...—. Lo que está en juego es determinar cuál de estos saberes es el más «real».

para a unos u otros tipos de profesionales entre sí. Para convencerse de ello basta con plantear, como yo hago a veces, la siguiente cuestión a quienes participan en tareas de ayuda y cuidado como trabajadores del sector público: ¿hay en los equipos multidisciplinares diferencias entre lo que cada uno —en función de su tarea o su título— tiene derecho a no declarar acerca de lo que ha ocurrido en una entrevista? El secreto, como las plazas de aparcamiento en las instituciones, puede hacer visibles jerarquías que en el trabajo nunca se reconocen como tales.

Podemos retomar ahora los hilos que hemos ido tejiendo a lo largo de nuestro camino. En primer lugar, podemos recordar que el secreto ejerce un peso sobre paciente de una manera peculiar: no es tanto que le induzca al silencio o que le haga callar cuanto que le hace decir lo que se ha callado, o sea, lo que va a convertirse en secreto justo por el hecho de ser pensado, experimentado y enunciado como tal; por consiguiente, es él quien hace que el secreto exista. Desde esta perspectiva vemos cómo se trastoca la relación entre secreto e intimidad: no es ya que la intimidad cree el secreto; es que, sobre todo, es el secreto el que fabrica la intimidad. ¿Que quiere decir aquí intimidad? Al menos dos cosas: la experiencia de la interioridad, pero también la experiencia de la separación entre lo que es interior, privado, y lo que deviene exterior, público. Así pues, el secreto no es tanto aquello que se esconde o se desvela cuanto aquello que se separa, aquello que debe ser separado y, a mi juicio, aquello mismo que separa. Esta definición crea un vínculo entre la exigencia de guardar el secreto que se imponen a sí mismos los terapeutas y la exigencia que pesa sobre el paciente respecto al secreto, en virtud de la cual el secreto crea la intimidad, fabrica la interioridad e incluso puede que le enseñe a separarse a sí mismo (por ejemplo, a no desahogarse, a contenerse, y pensemos en todo lo que estos términos evocan).

Pero hay una última cosa que el secreto hace dentro de nuestros dispositivos, una cosa que induce y que nunca se discute: el secreto no sólo separa lo público y lo privado, sino también las cosas de las que podemos estar satisfechos y aquellas otras de las que nos avergonzamos, privilegiando estas últimas[22]. Y esta cuestión es también una cuestión política.

[22] «Los secretos —remarca Barrett— son esencialmente de orden sexual: sensaciones propias de la pubertad, fantasías de masturbación, experiencias homosexuales y, sobre todo, el incesto» (*op. cit.*, p. 63). No se puede definir mejor el dispositivo en tanto que dispositivo de separación.

2.ª Parte. EL EFECTO SIN-NOMBRE

Quisiera abordar ahora otro aspecto del secreto, que me parece interesante para los psicólogos no clínicos. Con esta cuestión quisiera desplazarme paulatinamente desde el dominio de las psicoterapias hasta el de la investigación en ciencias humanas. La cuestión que va a constituir el nudo de esta reflexión gira en torno a lo que he llamado «el efecto sin-nombre». Pero comencemos volviendo a la clínica.

En una ocasión, conversando sobre la problemática del secreto en psicoterapia, una psicoterapeuta me relató una anécdota. Un psicoanalista amigo suyo había decidido publicar el caso de una de sus pacientes en forma de artículo en una revista clínica. Para preservar su anonimato cambió algunas características de la paciente, especialmente su sexo: reconstruyó el caso como si se tratara de un hombre. Y ya fuera porque la paciente seguía con interés los trabajos de su terapeuta o porque tenía el hábito de leer revistas clínicas, sucedió que se encontró con su propio caso y, a pesar del cambio radical que había sufrido, no tuvo dificultad en reconocerse. A consecuencia de ello, durante las siguientes sesiones el terapeuta hubo de trabajar con su paciente la difícil pregunta que ella le dirigió en la consulta: ¿por qué demonios creía que ella era un hombre?

En nuestros días existe el riesgo de que este tipo de historias se multipliquen, aunque desde luego de forma menos humorística. Lo que los *psi* dicen a sus pacientes interesa cada vez más a estos últimos, y ese interés encuentra hoy medios cada vez más numerosos de satisfacerse, como lo prueba el hecho de que la paciente de la historia no tuviera mayor dificultad en encontrar los escritos de su terapeuta. Es evidente que esto conlleva el peligro de arrastrar a los terapeutas a una escalada de estratagemas y transformaciones orientadas a que sus pacientes no puedan reconocerse —e incluso, en el límite, puede llevarles a dejar de escribir, lo cual volvería un poco complicada la transmisión y distribución de los conocimientos o convertiría los casos en algo tan alejado de la realidad que cabría preguntarse si una ficción no cumpliría idéntica función—.

Así pues, la cuestión del anonimato, lo que llamo «el efecto sin-nombre», está actualmente sometida a unas condiciones asombrosamente interesantes, dado que, como vemos, no se trata sólo de proteger al paciente para que no sea reconocido por otros, sino en última instancia de proteger los secretos del terapeuta en relación con su paciente. De lo contrario, éste podría o bien pedirle cuentas, o bien —si la terapia se halla en curso, y siguiendo una observación de Thierry

Melchior en «Guérir par la vérité»[23]— ver comprometida su curación porque el descubrimiento supone un cortocirtuito que rompe el tempo de la misma, o bien sospechar —con todo derecho, y siguiendo ahora a Mikkel Borch Jakobsen[24]— que el terapeuta ha transgredido el pacto de ignorancia[*] que protege a los pacientes de las preguntas de los terapeutas.

Por lo demás, cabría preguntarse si la función del anonimato no se articula en torno a lo que ya hemos subrayado a propósito del secreto y la ética de la confidencialidad en el contexto de las psicoterapias y, en general, de la medicina: la protección de los profesionales. Es a esta conclusión, en efecto, a la que llega —si bien por caminos muy diferentes— un antropólogo que estudia las prácticas acerca de la locura, Robert Barrett, en su *Traite des fous*, así como el sociólogo de la medicina Jean Peneff en el capítulo dedicado al secreto médico de *France malade de ses médecins*[25]. No voy a detallar sus críticas, pues mi propósito es centrarme en el hilo común que une sus análisis y que además se articula en torno a la cuestión del anonimato[26]: la ética de la confidencialidad y la práctica del secreto tienen por objetivo principal[27] proteger la autonomía del profesional, prevenir la posibilidad de críticas externas, o sea —como dice Peneff—, mantener a los profanos a una respetuosa distancia.

Por lo pronto, no podemos ignorar que la práctica del anonimato no esta presente sólo en las prácticas de curación. La encontramos, por ejemplo, en las investigaciones de la Psicología y la Sociología. Y si se cuestiona su uso en cualquier ámbito la respuesta es siempre la misma: se trata de proteger a las personas interrogadas, y al mismo tiempo de garantizar una cierta «verdad» en su discurso, una cierta autenticidad de su testimonio. Las personas podrían temer las consecuencias de aquello que pudieran decir y, por tanto, ocultar cosas al entrevista-

[23] En Tobie Nathan (ed.), *La guerre des psys. Manifieste pour une psychothérapie démocratique*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006, pp. 65-100.

[24] «L'inconscient simulé», en T. Nathan, *op. cit.*, pp. 31-64.

[*] Véase la nota 29 (N. del t.).

[25] París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2005.

[26] Para una discusión más profunda sobre tales críticas me remito a mi contribución a *La guerre des psys* (*op. cit.*), «Le secret est une dimension politique de la thérapie» (pp. 153-178). Por otro lado, se me podría reprochar que confundo secreto y anonimato, pero la anécdota relatada antes ilustra la forma en que se pueden vincular ambos: sólo hay secreto dentro del anonimato; sólo el anonimato, en el contexto de dicha anécdota, «preserva» (en principio) el secreto, puesto que el caso se presenta de manera suficientemente clara como para que la paciente lo reconozca. Más adelante veremos cómo estos dos términos pueden articularse de otras maneras.

[27] Cada uno de estos autores muestra que el secreto responde de hecho a una multiplicidad de juegos, lo cual lleva a Peneff a hablar más bien de «secretos médicos»: «Una tradición ineludible, la de la confidencialidad médica —respecto a la cual, empero, el autor va a mostrar rápidamente la facilidad con que se ha eludido alegremente, ante la indiferencia general—, se ha transformado implícitamente, pues, en una solución paliativa ante nuevos problemas» (Peneff, *op. cit.*, p. 154).

dor e incluso mentir debido a esas consecuencias. El imperativo deontológico y el viejo sueño positivista de una verdad no parasitada por las condiciones de la investigación se refuerzan aquí mutuamente, hasta el punto de desviar la atención de los juegos que subyacen o acompañan a la elección de la práctica del anonimato. Porque me parece que aquí está igualmente funcionando esa necesidad de «mantener a distancia a los profanos» que constituye una de las estrategias de la ética de la confidencialidad en las prácticas de curación. Tal necesidad, empero, no opera tanto hacia el exterior cuanto, sobre todo, hacia el interior de la relación entre entrevistador y entrevistado. Dicho brevemente: la práctica del anonimato distribuye la capacidad de ser experto y construye, induce o crea la asimetría de los roles desempeñados.

Esto que hoy me parece evidente, sin embargo, no lo percibía inicialmente como una consecuencia lógica de los análisis críticos que yo misma realizaba sobre las prácticas de las ciencias humanas. Si comencé a poner en duda los imperativos que suelen guiar a los investigadores fue sólo porque en ciertas circunstancias particulares el anonimato se me reveló como un verdadero problema que me planteaba serias dificultades. En el origen de esta historia estaba la necesidad de sacar adelante una encuesta, algo que resultó ser muy difícil desde el principio. La socióloga Antoinette Chauvenet y yo debíamos evaluar los efectos de un programa terapéutico de apoyo a las familias de los refugiados en los campos de la región de Split, en la antigua Yugoslavia. La guerra no había terminado y nos dábamos cuenta de que las condiciones de vida en los campos parecían prolongar inexorablemente su trabajo de destrucción. Y yo me preguntaba a menudo si la propia encuesta que realizábamos no estaría participando en ese proceso. Me temo que en ciertos aspectos, al menos al principio, ese era el caso. De todos modos, intentaba desesperadamente encontrar una solución a este problema.

Comencemos, aquí también, con una anécdota, interesante en la medida en que hace particularmente visibles parte de los presupuestos y reflejos profesionales que nunca se ponen en tela de juicio y que van ligados a la práctica del secreto. Cuando llegaba con mi traductora a la casa de la familia que me recibía (los terapeutas del programa habían explicado a las familias en qué consistía nuestro trabajo y nos citábamos en los apartamentos que ellas ocupaban), normalmente había más gente: había, a veces en gran número, vecinos, amigos procedentes del mismo lugar, primos... Así que antes de empezar la entrevista esperábamos. En ocasiones esperábamos durante mucho tiempo a que todas esas personas se fue-

ran. No se iban. Tardé en darme cuenta del malentendido. Para mí, formada como psicóloga —aunque una socióloga habría tenido la misma reacción—, era evidente que, teniendo en cuenta lo que íbamos a tratar, el escenario debía ser íntimo y confidencial. Íbamos a hablar de desgracias, pérdidas, tristeza, relaciones..., en suma, todo aquello que forma parte de esa delicada esfera de lo que consideramos íntimo. Y obviamente yo no me había planteado el problema de averiguar si las personas con las que me iba a encontrar definían estas cosas igual que yo, lo que evidentemente no ocurría (esta clase de evidencias que ponen en duda a los profesionales es poco probable que se impogan rápidamente). Vecinos, amigos y familia extensa no estaban allí por casualidad. Si estaban allí era precisamente debido a mi visita. La incomodidad terminaba por apreciarse y debo a la sensibilidad de quienes me acogían el hecho de haber podido entender finalmente que a todas luces era yo quien necesitaba intimidad para trabajar. Lo que hoy me parece interesante es pensar que en aquella época apenas era capaz de entender algo tan pertinente como eso. Si en un momento dado llegué a cambiar la manera de concebir ese tipo de prácticas fue por otras vías completamente diferentes, muy empíricas. Lo que voy a relatar ahora es uno de los muchos sucesos que contribuyeron a ese cambio.

Me encontraba un día en la vieja fábrica de Omis, cerca de Split, cuyas viviendas habían sido requisadas para las personas refugiadas. Estaba ante un señor de sesenta años, un agricultor musulman originario de Bosnia, de un pueblo cercano a Travnick. Era un señor imponente con una cabellera blanca resplandeciente y unos ojos azules aún más resplandecientes. Habíamos concluido casi todas las etapas de la tarea: me había presentado, le había garantizado el anonimato y habíamos abordado los temas que guiaban mi encuesta. Yo estaba frente a él y anotaba cuidadosamente sus declaraciones en mi cuaderno, traducidas por la intérprete, Tatiana. En ese momento de la entrevista él me hablaba de la desaparición de su hermano. Entonces cogió mi bolígrafo y me dijo: «Mire, esto es lo que nosotros hemos sido. Uno puede coger el bolígrafo y escribir con él. Quienes se dedican a la política nos han usado a nosotros para escribir. No han cogido a sus propios hijos para jugar con ellos enviándolos a la guerra. Han cogido a nuestros hijos y han escrito la guerra con ellos. No somos más que una mota de polvo en toda esta historia». Y se calló. Yo no pude más que callarme también y vi que Tatiana estaba asimismo perpleja, tan conmovida como yo. ¿Qué hacer con esas magníficas palabras? ¿Quién osaría copiar las palabras de un poeta anunciando sin más que «un poeta ha dicho...»? Lo que hizo aquel señor constituyó un acto de resistencia. Coger mi bolígrafo no fue un acto banal en

absoluto. Aquel hombre se resistió a lo que yo le proponía y a ocupar la mera posición de sujeto de la encuesta, y de ese modo, muy amable y educadamente, me permitió comprender. Porque al someter mi investigación al anonimato yo estaba eligiendo implícitamente ciertas cosas, ciertos regímenes de discurso: cosas que deben permanecer «cubiertas» antes que cosas de las que uno puede enorgullecerse y que le apetece contar.

A continuación expliqué al señor lo siguiente:

> … sus palabras son tan bellas que yo no me puedo apropiar de ellas. Hemos realizado toda nuestra investigación basándonos en el anonimato de aquellos a quienes preguntábamos, porque pensábamos que eso podía darles confianza y protegerles, y hoy me planteo si lo hemos hecho bien así. Queríamos proteger a quienes nos ofrecían sus testimonios, pero creo que deberíamos haberles permitido elegir dejando la opción abierta. Muchos de los que he visitado nos decían que el sentimiento de pérdida de la dignidad se amplificaba por el hecho de que nos dirigiéramos a todos ellos como "ustedes, los refugiados", como si fueran una masa anónima marcada por una identidad que sus integrantes no habían elegido y dentro de la cual no podían inventarse a sí mismos. Y, cada vez que escribíamos "un refugiado me ha dicho" para respetar el anonimato de los entrevistados, no estábamos sabiendo tomarnos en serio eso que nos decían. Creo que deberíamos haber reflexionado con cada uno de ellos acerca de la cuestión del anonimato, y de ahora en adelante vamos a hacerlo. Lo he entendido gracias a usted.

Entonces él volvió a coger el bolígrafo, miró la página que yo tenía abierta y escribió en ella su nombre: Jahija Smajié.

La cuestión del anonimato protector, que nunca se había planteado, se revelaba en ese momento como una cuestión que habíamos dado por cerrada demasiado rápido; una cuestión acerca del tipo de secreto capaz de efectuar la separación entre las cosas que producen pudor y las cosas que producen orgullo (de modo que deben permanecer en el exterior), así como entre los refugiados y los profesionales (yo sí poseía un nombre que iba a escribirse en los informes, los artículos y ulteriormente en un libro[28]). Tenía que aprender a plantear esa cuestión, a negociarla y a negociar sus riesgos con aquellos a quienes interrogaba. El riesgo que me parecía necesario evitar no era sino uno de los riesgos posibles —el de divulgar—, pero me impedía tener en cuenta el otro riesgo, al que me enfrentaba en aquel momento ante Jahija Smajié, el riesgo de «separar», de aislar,

[28] Antoinette Chauvenet, Vinciane Despret y Jean-Marie Lemaire, *Clinique de la reconstruction. Une expérience avec des réfugiés en ex-Yougoslavie*, París, L'Harmattan, 1996.

de hacer hablar al mismo tiempo que hacía callar, de robar las palabras o retirárselas a quien habla; el riesgo de devolver el secreto a su origen etimológico: *secretus*, separar, aislar.

Se puede comprender ahora por qué cabe vincular estas dos historias: que yo no entendiera que las personas a las que me dirigía invitaran a sus amigos y familiares a asistir a mi encuentro con ellos, y que la cuestión del anonimato se impusiera como algo ineludible o incuestionable en la investigación. El efecto «sin-nombre» era particularmente dramático en aquellas circunstancias, pues de alguna manera el anonimato prolongaba lo que podríamos llamar un régimen de insulto —«vosotros los refugiados»—; un régimen de insulto tanto más violento cuanto que ser denominado refugiado o considerado como tal lo vivían aquellas personas como algo extremadamente descalificador —literalmente, decían, se trataba de alguien indigno, un don nadie, alguien de tercera categoría, alguien del otro lado del mundo—.

Así pues, siendo el efecto del anonimato particularmente terrible en esas circunstancias, nos obliga sin embargo a reflexionar sobre lo que dicho efecto puede acarrear en las situaciones de investigación propiamente dichas, que desde luego son menos dramáticas. Comencemos por lo que es sin duda una paradoja: el anonimato crea la identidad. En esto consiste lo que he llamado el «efecto sin-nombre». Es precisamente eliminando el nombre como se crea la posición de «sujeto» de una investigación —y entiendo aquí «sujeto» en el sentido en que la Psicología lo designa, a saber, un «cualquiera» definido por su posición de profano en un determinado experimento*—. En otras palabras, eliminando el nombre se construye la asimetría entre el profano y el experto; eliminando el nombre se construye la posición específica de quien deberá asumir el rol de investigado frente a quien se define como experto a través de esa misma operación. De algún modo, el anonimato actúa como un elemento esencial del dispositivo, adoptando la forma de una invitación que va mucho más allá de la de «considérese libre para decir todo lo que quiera» e incluso de la de «hable sin miedo», que son las que se ofrecen al sujeto para motivarle. Considérese libre, en efecto: sus palabras no tendrán ninguna consecuencia. Basta pensar un instante en la manera en que las personas pueden percibirse a sí mismas e interpretar la situación cuando se les dice que sus palabras no tendrán ninguna consecuencia.

---

* Traduzco «*expérience*» (experiencia o experimento) por «experimento» aunque en algunos casos no se trate de experimentos en sentido estricto. El término «*expérimentation*» se aplica más bien a la acción de realizar un experimento, no al experimento mismo (N. del t.).

No se me malinterprete. No estoy formulando un alegato individualista o humanista que exija el reconocimiento de los «sujetos» entendidos en el sentido de la «subjetividad» (como cuando los *psi* dicen que «se ha olvidado el sujeto»). Se trata de una posición pragmática y epistemológica. Una cuestión pragmática y epistemológica, pues, que tiene que ver con el efecto de las prácticas sin-nombre, las cuales corren siempre el riesgo de poner a las personas en situaciones en las que tienen pocas posibilidades de ser interesantes y de interesarse. Cabe preguntarse además si los dispositivos no pretenden precisamente que las personas no se interesen demasiado o no se les permita interesarse; o, dicho más moderadamente, si no se conforman con eso.

Sugiero que volvamos ahora nuestra mirada a la Psicología de laboratorio. A continuación voy a proponer la hipótesis que ha guiado todo mi recorrido. En lo que respecta a las prácticas de investigación me he apoyado ante todo en el contraste: dada una determinada práctica, ¿qué cambio produce el hecho de decidir que la persona tenga nombre o no? Para valorar este efecto en Psicología yo propondría partir de un contraste ya existente: el que se da entre las prácticas que se dirigen a los «sujetos» y las que basan sus experimentos en reclutar expertos competentes, los cuales sí tienen nombre. Con ese contraste coincide otro que además está calcado de él: en los dispositivos ligados al primer tipo de prácticas, la producción de efectos de verdad se halla subordinada a la mentira, esto es, a la ignorancia de los sujetos; los dispositivos ligados al segundo tipo de prácticas, en cambio, parecen escapar a ese imperativo.

El imperativo de ignorancia ha sido analizado por numerosos autores, sobre todo por Mikkel Borch Jakobsen cuando hace algo tan interesante como conectar el «pacto de ignorancia»[29] que rige el psicoanálisis, la exigencia de inconsciencia de la hipnosis y la mentira que se ejerce en las prácticas de la Psicología experimental. En cada uno de estos tres casos se trata de «proteger al terapeuta o al psicólogo contra la acusación de contaminar sus datos, para impedir que

[29] Según Borch-Jakobsen, en la hipnosis el pacto de ignorancia adopta la forma de una exigencia de inconsciencia que refleja el hecho de que el terapeuta exige al paciente que ignore dicha exigencia. En el ámbito de la Psicología experimental podemos pensar en un pacto de doble ignorancia: el científico exige al sujeto que ignore aquello de lo que trata el experimento y, aunque muy a menudo el sujeto no lo ignora, comprende tácitamente que el científico le exige que «haga como si» lo ignorase, lo cual lleva al científico a ignorar que su sujeto no ignora. Como nos decían nuestros «sujetos» durante un experimento psicológico que realizamos junto con Isabelle Stengers: «Nunca hemos creído que ustedes creyeran que nosotros creíamos lo que ustedes nos habían contado». Este experimento fue objeto de un documental que recogía los diferentes momentos del procedimiento, incluyendo las entrevistas: *The Valins experiment: 1966-1999*, realizado por D. Demorcy, V. Despret e I. Stengers en el marco de la exposición «Laboratorium» celebrada en Anvers en junio de 1999.

éstos aparezcan como fruto de una interacción entre el sujeto y el experimentador o entre el paciente y el terapeuta»[30]. Sin embargo, cabe preguntarse si no hay también otros factores en juego; factores que no constituyen motivos explícitos, pero que favorecen la circunstancia de que se considere incuestionable ese pacto de ignorancia que preside tantos y tantos dispositivos de la Psicología experimental.

Definamos, para empezar, nuestro contraste, que nos traslada a los orígenes de la Psicología experimental en 1875. En el laboratorio de Wundt la práctica de la mentira se hallaba prácticamente ausente. No sé hasta dónde exactamente habría que prologar este periodo, habida cuenta de que encuentro características muy similares en los experimentos llevados a cabo por el psicólogo alemán Oskar Pfungst en torno a 1904. Recordemos que Pfungst fue el psicólogo que intentó dilucidar mediante dispositivos experimentales el misterio de Hans, el caballo que resolvía difíciles operaciones matemáticas[31]. Ahora bien, las cosas son un poco más complicadas en el caso de Hans, porque, como veremos, en algunos experimentos los sujetos conocían los fundamentos y los resultados de los mismos, mientras que en otros experimentos éstos eran ocultados cuidadosamente por Pfungst. En cambio, en el experimento de Tamara Dembo en 1930, en Alemania, las cosas ya se encuentran bastante decantadas: el dispositivo no está montado sino sobre un engaño[32]. Los sujetos se reclutan para ser sometidos —o eso pretende Dembo con ellos— a una prueba de habilidad bastante complicada, tan complicada que es imposible de realizar, lo cual empujará a los sujetos a montar en cólera, enfadarse e incluso amenazar con dar un portazo o con extrangular a la perversa experimentadora. En realidad, el verdadero objeto del experimento era la cólera. Recordemos de paso, al respecto, algunos de los experimentos semejantes más conocidos, desde los pseudoaprendizajes mediante la electricidad de Milgram[33] hasta los experimentos sobre la influencia social (un sujeto debe formular juicios comparando la longitud de varias líneas y se en-

[30] *Op. cit.*, p. 42.

[31] Sobre este tema véase V. Despret, *Hans, le cheval que savait compter*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004.

[32] T. Dembo, «The Dynamic of Anger», 1976. Traducción inglesa de J. de Rivera. En J. de Rivera (ed.), *Field Theory as Human Science* (pp. 324-422), Nueva York, Gardner Press. Me remito al análisis que hice de él en *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.

[33] Recordemos que el experimento de Milgram consistía en hacer creer a los sujetos que debían electrocutar a otros durante un experimento de aprendizaje. Véase S. Milgram, *Obedience to Authority*, Nueva York, Harper and Row, 1975, y léase la apasionante investigación llevada a cabo con los sujetos del experimento 40 años después por Ian Parker, en la que éste descubre, para su sorpresa, que muchos de ellos habían entendido que debían participar en una especie de juego de rol, y «for the sake of science» [por el bien de la ciencia] no dejaron que se notara («Obedience», en I. Jack, ed., *Granta 71: Shrink* (pp. 101-125), Londres, Granta Books, 2000).

cuentra con que otras personas formulan juicios completamente aberrantes, porque obviamente son cómplices del experimentador), pasando por los que estudiaban el altruismo llenando las calles de pseudovíctimas que pedían socorro a los infelices sujetos.

¿Cómo entender que Wundt no considerase necesario someterse a esa práctica del engaño y la ignorancia? Sería precipitado responder que la obsesión metodológica fue producto de un esfuerzo creciente y posterior por parte de los psicólogos para ser más científicos y más conscientes de lo que hacían. Tampoco debemos suponer que el problema de las expectativas del experimentador sólo se formulase después de aquella época. El propio Pfungst conocía muy bien el fenómeno de las expectativas del observador, puesto que eran justamente éstas las responsables de las supuestas habilidades del caballo Hans el Listo. Recordemos que Hans respondía a las preguntas aritméticas que le hacían golpeando el suelo con una pata. Ahora bien, lo que Pfungst descubre —o más bien constata[34]— cuando intenta dilucidar los orígenes de ese talento un tanto milagroso es que las personas que hacen preguntas al caballo le transmiten, sin darse cuenta, señales que le permiten saber cuándo debe dejar de golpear el suelo. Pfungst pone a prueba su hipótesis de diversas maneras: pide a algunos sujetos que pregunten al caballo, a fin de observar el fenómeno de la influencia de las expectativas, y adopta también él mismo el rol del caballo ante esos sujetos e intenta adquirir la misma habilidad que él a la hora de adivinar el número que tienen en la cabeza a través de los movimientos imperceptibles que efectúan sin saberlo. Pero estos experimentos, como ya he señalado, en cierto modo se someten al régimen de la ignorancia y en cierto modo no se someten: los sujetos saben qué se espera del experimento; se les pide que estén atentos a la influencia de las expectativas.

Las razones de este contraste entre ignorancia y explicitación se aprecian bien si se tiene en cuenta la manera en que se organizan las tareas en el caso de Pfungst y el de Wundt. Empezando por Wundt, en su caso es necesario recordar el contenido de los experimentos, pues tiene su importancia. Al fundar la Psicología experimental, Wundt quiere calcarla de la fisiología. Necesita leyes, en concreto leyes de la causalidad psíquica, y su método consistirá en encontrarlas poniendo a prueba ciertos «efectos», al igual que hace la fisiología experimen-

[34] Esta hipótesis ya había sido planteada durante una primera investigación por el psicólogo Carl Stumpf, colega de Pfungst. Sin duda, el hecho de que Stumpf llevara a cabo investigaciones sobre el tema de la hipnosis no fue ajeno a su intuición.

tal. El objeto principal sobre el cual basa esta investigación acerca de los efectos lo hereda de la tradición filosófica: es la conciencia. Así, estudiará el efecto de tal o cual estimulación sobre tal o cual mecanismo psíquico, como la percepción de diferencias de luminosidad o de peso. La conciencia queda expresada en los tiempos de reacción o las diferencias perceptivas (por ejemplo, la luminosidad en función de la superficie), y da lugar a ecuaciones que traducen a funciones fenómenos como la percepción de diferencias de peso[35]. Sin embargo, la introspección sigue siendo la vía privilegiada para explorar la conciencia: debe venir a completar los datos obtenidos por las otras vías. En la segunda fase del experimento, la persona que ha efectuado las discriminaciones, que ha producido las reacciones —en definitiva, lo que hoy llamamos el sujeto—, debe relatar la manera en que se han producido esas sensaciones, percepciones, reacciones o discriminaciones[36].

Pero lo que nos parece mucho más exótico hoy es la manera en que los experimentos wundtianos se organizaban. No había sujetos propiamente dichos, en el sentido en que los hay en la Psicología contemporánea —tampoco se les llamaba así—. Y es ahí donde reside lo que de verdad está en juego en las prácticas de la mentira y en las prácticas que hacen de los sujetos unos «cualquiera»: los efectos de no poseer nombre propio.

En el laboratorio de Wundt, las posiciones de sujeto y experimentador eran totalmente intercambiables. Dado que enseñanza e investigación estaban estrechamente ligadas en las universidades alemanas, cada estudiante era al mismo tiempo investigador y trabajaba en colaboración con sus compañeros y profesores. Cada cual realizaba su experimento y participaba en los de los demás. Así pues, cada investigador podía adoptar, según si se trataba de un experimento u otro, ora la posición de investigador, ora la de lo que llamamos «sujeto», un rol que en la época recibía el bonito nombre de «observador». No carece de importancia el hecho de que no se designara con el nombre de «sujeto» a la «fuente humana de datos». Llamar «sujeto» a quien participa en un experimento implica muchas cosas. El término refleja una distribución muy

[35] Obviamente, para dar cuenta del contraste podemos considerar lo que propone Mikkel Borch Jakobsen: en la medida en que se trata de objetos simples como los comportamientos ligados a las actividades perceptivas o reflejas —es decir, actividades que escapan a la voluntad de los sujetos—, el experimentador podría sentirse libre de la amenaza de las expectativas. La forma en que Pfungst distribuye la opacidad y la visibilidad en sus experimentos, así como la manera en que Wundt trata el problema, me parece que responden a otros compromisos.

[36] La información sobre las prácticas de Wundt está sacada de Kurt Danziger, *Constructing the Subject*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

singular y muy asimétrica de los roles y de la experticia*. A título de ejemplo, he encontrado en un pasaje del experimento de Tamara Dembo (el que se proponía encolerizar a los sujetos) la siguiente respuesta —muy significativa— de la experimentadora cuando un sujeto quiso irse porque el experimento le resultaba absurdo: «usted es el sujeto, debe continuar». Esta respuesta fue suficiente para poner las cosas en su sitio. Pero es raro que haya sujetos que se atrevan a denunciar lo absurdo de un experimento: el término «sujeto» les limita desde el principio.

Volviendo a Wundt, pues, aún nos sorprende más que las posiciones de sujeto y experimentador ni siquiera estuvieran estrictamente establecidas según quién fuese el responsable de la investigación. De hecho, el firmante de un artículo podía haber desempeñado el rol de «sujeto» en el experimento y simplemente haber delegado en otros la tarea de dirigir su desarrollo. El propio Wundt se reservaba siempre para sí mismo el rol de sujeto, incluso cuando ponía a prueba sus propias teorías. ¿Por qué no ocupaba el lugar del experimentador? Es ahora cuando podemos empezar a comprender el verdadero alcance del contraste que intento subrayar: Wundt adoptaba el rol de sujeto simplemente porque ese rol exigía, en mucho mayor grado que el de experimentador, sofisticación psicológica, competencia y experticia. En este tipo de dispositivos, la experticia interviene a muchos niveles y no sólo en la capacidad de percibir, discriminar o reaccionar. También interviene en un momento crucial del experimento: el de la instrospección, momento durante el cual el sujeto relata metódicamente todos los eventos de conciencia que han acompañado a la percepción, la discriminación, etc. Realizar los experimentos con «expertos» de talento proporcionaba, pues, la seguridad de que las observaciones se hubieran efectuado con el esmero requerido, por personas capaces de garantizar la credibilidad científica. Estos expertos-colegas trabajaban juntos con arreglo a un régimen totalmente diferente al que hoy conocemos, caracterizado por una asimetría radical en la posibilidad de ser experto: se hallaban dentro de un régimen de confianza, por así decir. Y, lo que es aún más interesante, el nombre propio de los «sujetos» figuraba en el contenido del artículo, justamente porque mencionarlo tenía pleno sentido debido a que un sujeto con talento constituía una garantía adicional para la credibilidad del trabajo.

---

* Cuando no encuentro una perífrasis, traduzco *«expertise»* por el neologismo «experticia», que designa la cualidad de ser un experto (N. del t.).

Ahora puede explicarse mejor el contraste que destaqué en Pfungst, quien mezcla los dos tipos de práctica: en la medida en que atañe a los «cualquiera», se ocultan los entresijos del experimento; en la medida en que le interesan los sujetos de talento, sus estudiantes de Filosofía trabajan con él y se permite realizar la investigación sin el pacto de ignorancia. Y si los primeros sujetos solamente son designados por la letra inicial de su nombre (Srta. S.), a los segundos, en cambio, se les designa de una forma explícita: Chaym, Von Manteuffel, Schumann, Von Allesch y Koffka —algunos de ellos, por cierto, *se hicieron* posteriormente un nombre y los podemos encontrar en los diccionarios de Psicología—.

Así pues, la ignorancia, al igual que el anonimato, se introduce en el laboratorio en la medida en que se invita a él a sujetos profanos. Y es en la convergencia de ambas cosas donde a mi juicio se urden las reglas del juego. La ignorancia y el anonimato se constituyen por relación al profano. Se trata de técnicas que expresan y actualizan la asimetría entre experto y profano. No en vano reflejan, ante todo, una dificultad que la Psicología encuentra en tanto que disciplina: su conocimiento experto siempre puede ser contestado. No podemos olvidar que la historia de la Psicología está jalonada de reivindicaciones en pro de un saber específico, emancipado de los saberes populares. Muchos manuales se refieren también en su introducción a la incoherencia de estos últimos saberes y dan ejemplos de un montón de frases de la sabiduría popular que se contradicen unas a otras.

Se podría replicar que esa voluntad de ruptura con los saberes no científicos ha marcado la historia de la mayor parte de las ciencias —la Química respecto a la Alquimia, la Astronomía respecto a la Astrología...—. Sin embargo, la Psicología se topa con una dificultad añadida en tanto en cuanto trata, además, de desmarcarse de saberes que son de naturaleza práctica. Pero la relación que mantiene con ellos no es la misma que la que podemos encontrar en la Biología con respecto a la ganadería, la Física respecto a la navegación o la Química respecto a la cocina. Estos son saberes prácticos no teorizados. No existe una proximidad amenazante con ellos —el astrónomo no teme que se le aparezca un astrólogo, como escribe Isabelle Stengers[37]—. En cambio, la necesidad de mantener a distancia al profano se vuelve tanto más imperiosa en Psicología cuanto que la psicología del sentido común es en sí misma una teoría, o al menos un conjunto de teorías interrelacionadas. Tal proximidad entre entre la

[37] En T. Nathan e I. Stengers, *Médecins et sorciers*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1995.

experticia de los profesionales y la de los aficionados, que se vive como algo amenazante, provoca una respuesta bastante radical por parte de los psicólogos: cuando se dirigen a aquellos a quienes estudian privándoles de cualquier posibilidad de recurrir al repertorio de teorías que podrían tener en común con ellos (redefinidas en determinadas circunstancias como meras creencias o representaciones), se aseguran por la vía del hecho de que se establece una seperación estricta entre unos y otros saberes. No en vano existe un procedimiento que puede garantizar esa «purificación» delimitando el privilegio de los expertos: es el procedimiento que consiste en crear la asimetría entre el investigador y aquel que va a recibir el nombre de «sujeto», término que certifica la asimetría. Y todo lo que compone el dispositivo va a funcionar como una inducción a ese rol: el hecho de llamarse «sujeto», la condición de la ignorancia —¿cómo va el sujeto a posicionarse respecto al problema si lo ignora?— y invitación decisiva a la asimetría entre profano y experto que el efecto de carecer de nombre cursa. Un «cualquiera» sin experticia y que sólo está ahí para hacer lo que se le pide, suponiéndose que ignora que lo hace porque se le pide. ¿Qué es, en resumidas cuentas, un sujeto? Es un ser fabricado y depurado por un dispositivo psicológico, es decir, por un dispositivo de poder que organiza la demarcación de los saberes.

No se trata de denunciar, sino de buscar soluciones concretas. Hay que buscar sujetos con talento, desde luego, pero sobre todo hay que buscar el talento de las personas. Es lo que yo busco. Experimento, y practico la investigación como una experimentación sobre la creación de intereses, si es que se me permite adherirme a lo que ya Dewey proponía. A veces simplemente se trata de modificar la pregunta. Así, más de diez años después de mi encuentro con el Sr. Smajié, exploro los dispositivos de encuentro que redistribuyen la experticia y crean interés. En mi última investigación, con ganaderos y realizada en colaboración con Jocelyne Porcher, especialista en el tema, se experimenta con nuevas formas de hacer las cosas. En lugar de preguntarles «¿pueden describirnos de qué manera participan los animales en su trabajo?», cuestión que estaba en el origen de lo que nuestra investigación pretendía estudiar, decidimos dirigirnos a ellos de otra manera y proponerles lo siguiente: «A su juicio, si queremos plantear esta cuestión a los ganaderos, ¿cómo debemos plantearla para que sea satisfactoria?». Lo que necesitamos aprender es cómo formular buenas preguntas. Se trata sobre todo de ponernos a nosotros mismos en una situación de aprendizaje, redistribuyendo el conocimiento experto no solamente en cuanto a su contenido, sino también en cuanto a la manera de preguntar acerca de ese contenido.

¿Cómo vamos a construir un saber interesante si ni siquiera hallamos el modo de hacer que nuestras preguntas resulten interesantes —o no— a aquellos a quienes las dirigimos? O, dicho con mayor precisión, ¿acaso no nos damos a nosotros mismos más oportunidades cuando exploramos la manera en que nuestros propios intereses se pueden construir? Aquí nos reencontramos con el hilo pragmático que he seguido a la hora de reconstruir toda esta historia: ¿qué puede valer un saber que no añada algo más de interés al mundo y a quienes forman parte de él?[38]

[38] Se encontrará aquí la influencia de William James y su pragmatismo: *La signification de la vérité*. Trad. Collectif DHPI. Lausana, Antipodes, 1998.

II
¿ESTÁN IMPREGNADAS DE POLÍTICA LAS CIENCIAS DE LA EMOCIÓN? CATHERINE LUTZ Y LA CUESTIÓN DEL GÉNERO DE LAS EMOCIONES

El presente texto nos va a exigir que realicemos un viaje, o más bien un desplazamiento: voy a proponer que nos descentremos. Partamos del siguiente principio, bien conocido por los antropólogos: el pez no ve el agua de la pecera. Obviamente, decir que el pez no ve el agua de la pecera es hacer referencia a la situación en la que estamos cuando intentamos pensar esas cosas, experiencias y maneras de vivir y organizarse que nos son tan familiares que nos resulta difícil pensarlas de otra manera. Así, cuando pensamos en lo que es una persona vienen en auxilio de la definición una gran cantidad de características: pensamos en la conciencia, la autonomía de la voluntad, la capacidad de ser responsable de los propios actos... Ahora bien, si preguntamos a otras culturas sobre esto nos quedamos asombrados: ser una persona puede significar una gran cantidad de cosas diferentes. La conciencia no es un requisito para serlo, como muestra ejemplarmente el caso de Japón. Tampoco lo es la autonomía de la voluntad en las culturas que carecen de la noción de responsabilidad como algo unido a la individualidad, por ejemplo.

El problema de las emociones es sin duda similar. Las consideramos fenómenos relativamente poco racionales y más bien arcaicos, arraigados en lo biológico, etc. El encuentro con otras culturas nos depara bastantes sorpresas, y me gustaría abordar el tema recurriendo a estos encuentros. Antes que nada quisiera precisar el núcleo de mi exploración: no se trata sólo de multiplicar las posibilidades de definir las emociones, sino ante todo, y de entrada, de aprender a considerar las nuestras de otra manera, de volver legibles cosas que para nosotros son invisibles de tan naturales como nos resultan. Se trata de aprender a pensar en medio de los contrastes, lo que equivale a aprender a *pensarnos* en medio de los contrastes.

Voy a seguir con especial atención a una antropóloga en concreto, si bien a lo largo de mi exposición me interesaré por otros colegas suyos cuando puedan

precisarnos algunos aspectos de lo que nos estemos planteando. Si elijo a esta investigadora es, en primer lugar, porque ha mostrado mejor que nadie que lo que realmente estaba en juego en sus investigaciones era, sobre todo, el conocimiento de nosotros mismos. Pero además, por lo que aquí nos interesa, ha conectado de una forma magistral la cuestión de las emociones con la de la política, es decir, con las relaciones de poder. Como llegaremos a ello bastante rápido, comencemos por presentarla.

Catherine Lutz, pues de ella se trata, es una etnopsicóloga americana. Creció en una familia de clase media a las afueras de Nueva Jersey. A finales de los 70 viajó, para realizar su primer trabajo de campo, a un minúsculo atolón del Pacífico occidental: la isla de Ifaluk. Mientras duró su investigación vivió con los alrededor de cuatrocientos habitantes de la isla y les preguntó sobre sus emociones y las teorías mediante las cuales las explicaban, comprendían e interpretaban. En otras palabras, hizo el inventario de las etnoteorías que conformaban la etnopsicología de los Ifaluk, y esto la llevó a poner en cuestión las nuestras.

Si privilegio desde las primeras líneas el contexto en que se desarrolló la investigación para abordar los problemas del paso de una cultura a otra, no es por ninguna exigencia narrativa o biográfica. Lo hago porque esa precisión aparece a lo largo de los propios escritos de Lutz, que no es inocente al respecto. De entrada, podemos interpretar esa precisión como una precaución metodológica que ha llegado a ser bastante habitual dentro de la Antropología. Es una precaución que responde a la denominada «exigencia reflexiva». En Antropología, esta forma de proceder se ha vuelto inherente a la propia investigación. Recordar de dónde se viene y desde dónde se habla forma hoy parte del pliego de condiciones del trabajo del antropólogo. Toda investigación es una investigación *situada*. Además Lutz se somete con creces a esa exigencia porque, en el libro donde relata su encuentro con los Ifaluk, hace explícitos los orígenes de su trabajo y el contexto en el que comenzó, así como las preocupaciones que lo guiaron[39]. Propongo que la sigamos porque realiza de manera palmaria un recorrido crítico y reflexivo que nos permitirá entender los problemas que se nos pueden plantear cuando entablamos relaciones con otras culturas y qué expectativas podemos tener al respecto. Para ello vamos a explorar el dominio particular de las conductas humanas al que esta antropóloga se ha dedicado: el de las emociones.

[39] C. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

Ante todo, Lutz nos invita a comprender el hecho de que haya elegido las emociones como objeto de estudio remitiéndose a la influencia que en ella ejerció la toma de conciencia feminista de los años 70. En aquel contexto —explica— algunos investigadores se interesaban por las características usualmente atribuidas a las mujeres —hasta entonces la Psicología había sido mayoritariamente una Psicología masculina o cuyo modelo eran los hombres—. A Lutz se le impuso rápidamente una constante. Los estudios hechos por universitarios norteamericanos presentaban una constante que se reflejaba en un rasgo cultural particular: de forma recurrente asociaban a las mujeres con las emociones y con todo lo que se consideraba de poco valor. En ese tipo de bibliografía las emociones se contemplaban como procesos más bien arcaicos, por no decir primitivos, incontrolables, poco sofisticados y a menudo derivados de patologías.

Así pues, ¿acaso el hecho de que las emociones se asociaran a las mujeres no dependía de una ideología de género que impregnaba a la cultura americana? Dicho de otro modo, ¿acaso las concepciones de las emociones dominantes en el discurso universitario no traducen sobre todo relaciones de poder, especialmente visibles en el hecho de que se asocie el género marginado con rasgos poco valorados? Por lo pronto, nótese que el contraste «razón/emoción», en el que se basa la definición de las emociones, se articula con otro contraste que se ha establecido entre el «espacio público» (el espacio de la razón) y el «espacio doméstico o privado» entendido como espacio de la sensibilidad. Por tanto, atribuir la emoción como categoría a un colectivo puede implicar excluirlo del espacio político. Por lo demás, numerosas investigaciones han venido a confirmar y apuntalar esa crítica: el contraste emoción/razón, que además se coordina con otros dualismos afines —pasividad/actividad, naturaleza/cultura, cuerpo/conciencia, subjetividad/pensamiento racional, hechos/valores, desbordamiento/control-voluntad—, constituye un contraste que jerarquiza las cosas. Del lado de quienes detentan los privilegios de la razón encontraremos a aquellos a los que honra el derecho de actuar en el espacio público: los hombres, a ser posible blancos y civilizados. Del lado de las emociones encontraremos a quienes se excluye: las mujeres, los niños, aquellos a los que durante tiempo se ha llamado primitivos e incluso las clases trabajadoras (siempre al borde del motín). Haciendo balance de sus primeras pesquisas en la literatura científica sobre las emociones, Lutz escribe también que:

> El concepto de emoción existe en un sistema de relaciones de poder y juega un papel en su mantenimiento [...]. Las creencias culturales refuerzan la subordinación ideológica de las mujeres en la medida en que primero se identifican las emociones con la irracio-

nalidad, la subjetividad, lo caótico y otros rasgos negativos, y después se etiqueta a las mujeres como género emotivo[40].

Hablar de las emociones es al mismo tiempo hablar de la sociedad, es hablar de poder y política, de relaciones de afiliación y alianza; es hablar de normalidad y desviación[41].

Esto va a llevar a nuestra antropóloga al deseo de dar una nueva orientación a sus investigaciones. Se ha propuesto encontrar un ámbito de investigación que le permita poner a prueba la asociación entre mujeres, emociones y rasgos poco valorados. ¿Encontraría una asociación semejante en una sociedad más igualitaria? Claro que los motivos políticos (y científicos) no son los únicos implicados: la historia personal de la antropóloga converge con ellos. «Mi padre —cuenta— era un hombre muy emotivo. Estábamos sentados a la mesa y podía llorar de alegría. Me he dado cuenta de que se juzgaba como algo negativo el hecho de que fuera tan impresionable. A los ojos de la gente era una especie de "varón problemático"»[42].

Así pues, encontrar una sociedad en la cual la norma para el hombre fuese hablar abiertamente de sus emociones o manifestarlas suponía articular un proyecto científico, un proyecto político y un proyecto personal —el de una hija sufriendo por la descalificación de la que su padre había sido objeto—. Dada la ausencia de información en la bibliografía de la época sobre el reparto de roles, Lutz eligió tres criterios como índices que pronosticasen un cierto igualitarismo: que el matrimonio fuese matrilocal, que los principios de herencia y filiación fuesen matrilineales y que la producción de las provisiones alimentarias estuviera más bien bajo la responsabilidad de las mujeres. Los Ifaluk cumplían las tres condiciones: la residencia de los esposos estaba fijada en la familia de la esposa, la filiación era matrilineal y las mujeres eran las únicas propietarias de las tierras de la isla, que cultivaban por sí mismas. Por otro lado, los antropólogos que los habían estudiado a finales de los cuarenta habían informado de numerosas canciones poéticas en las cuales los términos que expresaban emociones eran recurrentes, lo que daba pie para pensar que el uso de términos relativos a las emociones era frecuente en la vida cotidiana[43]. La lectura de esos poemas termina de con-

40 *Ibid*, p. 54.

41 *Ibid*, p. 6.

42 Comunicación personal.

43 Aunque es lógico que Lutz lo pensara, no siempre es así. Los beduinos de Egipto estudiados por Lila Abu-Lughod se caracterizan por un contraste asomboroso: valoran las emociones en la poesía pero nunca hacen referencia a ellas en el discurso cotidiano. «Shifting Politics in Bedouin Love Poetry», en C. Lutz y L. Abu-Lughod (eds), *Language and the Politics of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 24-45.

vencer a Lutz: remarcan el valor que los Ifaluk conceden a las relaciones interpersonales, la fuerza de los vínculos que les unen y la atmósfera apacible y amigable que reina en la isla, de la cual parece estar ausente la violencia; algo que los escritos de los antropólogos confirman.

El hecho de que esas características fueran importantes a ojos de Lutz nos señala otro tipo de motivos para la investigación adicionales: no se trataba tanto de responder a preguntas cuanto de solucionar problemas.

> Era consciente —escribe—[44] de que lo que buscaba era mucho más que un lugar de investigación apropiado para estudiar el problema de la relación entre emoción y cultura. Buscaba igualmente gente que hubiera inventado una solución cultural que fuera no sólo diferente de la nuestra sino, de algún modo, mejor que la nuestra. Quería ver cómo era posible para esas personas organizar su vida de forma que evitasen los problemas que a mi parecer socavaban la cultura americana, en particular la desigualdad de género y clase y la violencia.

Sin embargo, el encuentro no se producirá bajo el signo de las soluciones: los Ifaluk depararían muchas sorpresas a lo que Lutz esperaba encontrar. No solamente lo que observó demostró estar a menudo en contradicción con lo que había previsto, sino que las contradicciones parecían inherentes a la propia vida social de los Ifaluk. La imagen de una sociedad apacible exenta de cólera era constantemente puesta en entredicho por manifestaciones de cólera recurrentes en la vida cotidiana. Eso sí, la violencia estaba totalmente ausente de la isla. Incluso cuando se consideraba el estatuto de las mujeres había contradicciones: las esperadas relaciones igualitarias eran contradichas sin cesar por discursos que describían a las mujeres como seres «necesitados» y subordinados. Pero, cuando Lutz les preguntaba, los hombres respondían que eran las mujeres las que tenían el poder en la isla. Y la jefatura de uno de los poblados estaba en manos de una de ellas[45].

Ahora bien —y aquí reside el interés de su trabajo—, lo que Lutz aprendió modificó radicalmente los motivos mismos de su proyecto. Buscaba en «los otros» soluciones a un problema que aprendió a reconstruir de otro modo cuando tuvo que regresar al «nosotros» y acabó interesándose por su propia

[44] *Unnatural Emotions*, *op. cit.*, p. 17.

[45] Lutz explica que la posición de las mujeres ha debido de modificarse durante los últimos cincuenta años y sobre todo por la influencia sucesiva de los colonos japoneses y los programas de ayuda americanos. En ambas situaciones los colonizadores y sus *alter ego* humanitarios colocaron a hombres en puestos de poder clave, los enviaron a estudiar al extranjero y les otorgaron responsabilidades cuando se pusieron en marcha programas de financiación.

cultura. En ese punto de su recorrido cobró un nuevo sentido el recordatorio «de dónde vengo», cuya importancia en su trabajo señalé antes: ya no era ese trámite reflexivo que inicialmente obligaba a la investigadora a situarse a sí misma, sino que ahora había terminado por convertirse en el objeto mismo de su investigación. En otras palabras, el «de dónde vengo», que en el régimen de la reflexividad se definía como un acto de precaución —y un remedio al etnocentrismo—[46], se conviertía en aquello que debía construirse, aprenderse y ponerse a prueba.

> Toda etnografía es comparativa e implica tener en cuenta dos sistemas de significaciones: el nuestro y el de aquellos a quienes interrogamos. El santo y seña del método antropológico, sin embargo, raramente lleva al examen simultáneo de ambos sistemas de significación.[47]

Eso implica entonces, desde el punto de vista práctico —prosigue nuestra autora—, «que la concepción del antropólogo sobre el mundo emocional merece tanta atención como la de la cultura que vamos a observar»[48]. Así —explica Lutz—, en la isla de Ifaluk el término *ker,* que muy aproximadamente podemos traducir por «felicidad», se considera amoral e incluso inmoral.

> Cuando me di cuenta de que los Ifaluk la percibían de esa manera, mi sorpresa me indicó algo más que el simple hecho de haber aprendido algo acerca de la manera en que experimentaban la felicidad. La sorpresa significaba también que algunos aspectos de mi propia etnoteoría implícita de la persona y las emociones quedaban desmentidos —especialmente el hecho de que pensemos que perseguir la felicidad es un objetivo perfectamente loable—.

El saber de los otros transforma nuestras maneras de sabernos. Lo que parecía evidente, y en concreto las normas, se vuelve de golpe, merced a la lección que la comparación nos da, no sólo contingente —eso es lo que tenemos derecho a esperar cuando tomamos perspectiva, algo que por otro lado nos sigue atando a la reflexividad— sino sobre todo problemático. El subtítulo del libro del cual está extraido el fragmento anterior da cuenta de ese trámite: *Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory* (Los senti-

---

46 Lo que, paradójicamente, remite todavía más a ese «de dónde venimos», ya que la propia reflexividad forma parte de nuestra cultura, al igual que la confianza que depositamos en ella para acercarnos a la verdad. Esto nos acaba colocando en la situación del Barón de Munchaüsen, quien, al ver que su caballo se hundía en un pantano, sin moverse de la montura tiró hacia arriba de su coleta para salir.

47 *Unnatural Emotions*, *op. cit.*, p. 44

48 *Ibid*, p. 12.

mientos cotidianos en un atolón de Micronesia y su desafío a la teoría occidental). Esta investigación que vuelve su mirada a los otros queda acompañada desde ese momento por una necesidad que se da tanto en sus fases iniciales como finales: un proceso que obliga a la investigadora a plantearse siempre a sí misma la cuestión que plantea a los otros («qué es la felicidad para ellos» remite a «qué es la felicidad para nosotros»).

¿Significa eso que la motivación política que guiaba su investigación quedaba totalmente abandonada y debemos considerar que el problema del vínculo entre emoción y poder es un problema que sólo tiene sentido en nuestra tradición? No es el caso. Para los Ifaluk la emoción puede igualmente ser considerada como un problema que va de la mano de la política, que caracteriza las relaciones de poder. Así, la emoción puede ser definida como una estrategia que debe aprenderse y que aparece con mayor facilidad si es favorecida por la cultura. Por ejemplo, los Ifaluk consideran que la emoción *song*, que podemos traducir como «cólera justificable», y la emoción *metagu*, miedo, que responde a la anterior, son socialmente aprendidas. No son solamente estrategias de negociación, porque estas emociones se usan para negociar las relaciones con los demás y con la autoridad, sino que en sí mismas son objeto de una negociación: el miedo, *metagu*, se enseña a los niños, y se ponen en marcha distintas estrategias para favorecer que surja en la medida en que consituye una reacción aceptada a la cólera justificable y permite anticiparla. Por otra parte, para declararse en «cólera justificable» es necesario ser capaz de mostrar que esa cólera es legítima y negociar esa legitimación con los demás[49]. El miedo y la cólera justificable son emociones complementarias la una de la otra: a la cólera *song* debe responder el miedo *metagu*. Puesto que ambas son estrategias sociales, formas de establecer relaciones y transformar tales relaciones, y también formas de ensayar una experiencia, esas emociones participan, para quienes pueden sentirlas y expresarlas, de la posibilidad de integrarse en lo social. Las etnoteorías de los Ifaluk —explica Lutz— no establecen una distinción tajante entre cogniciones y afectos: ambas son actividades que permiten entablar relaciones y que se hacen explícitas en el ámbito interpersonal. Cuando un Ifaluk habla de sus emociones no habla de lo que ocurre en el interior de su cabeza, sino de lo que ocurre en el mundo y en sus relaciones con los demás[50]. En ese

---

[49] Aquí sólo ofrezco uno de los aspectos de la etnopsicología de los Ifaluk y de la teoría de Lutz. Los artículos de Lutz en los que me baso serán pues comentados más ampliamente: «Parental Goals, Ethnopsychology and the Development of Emotional Meanings», *Ethos*, 11, 4, 1983, 246-263; «The Domain of Emotions Word on Ifaluk», en R. Harré (ed.), *The Social Constructions of Emotions* (pp. 267-288), Oxford, Basill Blackwell, 1986; «Morality, Domination and Understanding of "Justifiable anger" among the Ifaluk», en G. Semin y K. Gergen, *Everyday Understanding* (pp. 204-226), Londres, Sage, 1990.

[50] La introspección existe, pero puede adoptar dos formas, una bien valorada y la otra no. La primera se considera

sentido, articulan el universo interpersonal y el universo moral. El *metagu* se define, al igual que todas las emociones en Ifaluk, en términos de las situaciones que típicamente la producen; por ejemplo, efectuar una visita a personas con las que no tenemos familiaridad, encontrarse con desconocidos en una fiesta o incluso toparse con un fantasma malintencionado. También puede designar el hecho de hallar un tiburón en el agua o aventurarse en canoa lejos de la costa. Pero uno de los significados más importantes es el que articula esta emoción con la otra, la *song*, la cólera justificable. El término *«song»* es el término emocional que se utiliza en exclusiva para describir la reacción a la transgresión de una norma cultural o un tabú por parte de un tercero. Es la emoción que corresponde al ultraje social y se considera la emoción apropiada para quienes ostentan un rango superior: el jefe, los ancianos o los padres respecto a sus hijos. La persona que es objeto de la cólera *song* tiene la experiencia de la emoción *metagu*. Si una persona siente y expresa la cólera justificable, la otra debe sentir y expresar la emoción *metagu*.

Para montar en «cólera justificable» y considerarse así, los Ifaluk creen necesario verificar que las posibilidades de paz y bienestar en la isla están amenazadas e identificar lo que amenza su orden moral. Y cabe añadir que, cada vez que el término es utilizado, la escena se llena de actores[51]: hay una regla violada, hay alguien que condena algo y apela a que los demás también lo hagan, hay un culpable que teme esa cólera (siente *metagu*) y tendrá que arreglárselas para enmendarse. De modo que la emoción de la cólera así definida no es algo «que llega», ni tampoco una simple evaluación emocional de los acontecimientos. Quien se declare en estado de cólera tendrá que negociar esa declaración con los demás. Para un Ifaluk, el hecho de asumir la cólera implica una caracterización del mundo que debe ser objeto de una transacción. La cólera se negocia, se justifica, pero también puede darse como un modo de transformar el mundo. La cólera *song* sólo surge y es aceptada cuando la gente puede justificar y negociar los valores culturales y las prerrogativas de poder que ciertos miembros de la sociedad poseen en ese momento. Quien se declara en cólera debe concitar el apoyo de otros. Y la negociación es todavía más necesaria cuando hay cambios sociales, dado que se convierte en un modo de reformular la regulación de és-

---

un medio y no un fin. Permite, cuando se da un conflicto interpersonal, «dividirse dentro de la propia cabeza» para evaluar la posición que uno ocupa dentro del conflicto y las acciones que uno realiza. En el segundo caso los pensamientos excesivos, sin objetivo moral, hacen que la introspección aparezca como algo malo, que puede conducir a la enfermedad o la pérdida de apetito. La introspección es beneficiosa si se vuelve, como herramienta, hacia el mundo social. C. Lutz, «Culture and Counsciousness: A Problem in the Anthropology of Knowledge», *op. cit.*, 1992.

[51] *Op. cit.*, p. 207.

tos. La cólera justificable, por consiguiente, no sólo es el medio de mantener el orden social, sino que es un modo de regular las relaciones entre la gente y puede convertirse en una reivindicación que se plantea al poder. Y, en tanto que ligada al poder, y en concreto al poder de condenar, constituye una forma de resistencia y de condena de lo social y, al mismo tiempo, algo que puede favorecer los cambios[52].

Según acabamos de ver, para los Ifaluk la emoción se inscribe dentro de lo social y lo político. Pero queda pendiente la cuestión que presidía originariamente la investigación: cómo esa concepción puede ayudarnos a interpretar de otra manera las emociones, a considerarlas desde un punto de vista «descentrado» en lo que respecta a la función que pueden desempeñar en nuestras formas de organizarnos. He intentado mostrar hasta qué punto nuestra concepción de las emociones está ella misma inscrita en los juegos de poder, a causa del constante desprestigio de las mismas. Ahora bien, si nos atenemos a este análisis falta una cosa: el hecho de, si bien tal concepción es efectivamente la que prevalece en numerosos discursos, no es sin embargo la única. Al contrario.

A la hora de realizar el análisis no se puede dejar de lado el hecho de que nuestras concepciones de las emociones están a menudo preñadas de contradicciones sorprendentes. Así, podemos decir de ellas que son «la sal de la vida» y valorarlas positivamente, o que constituyen el núcleo más auténtico de la persona, pero al mismo tiempo somos capaces de considerarlas como aquello que hace que «ya no seamos nosotros mismos» y debe ser controlado. Las contradicciones son múltiples. Según Lutz, estás contradicciones que caracterizan a nuestras concepciones de las emociones son a la vez «algo que crea y que es creado por un potencial de ambivalencia»[53]. Dado que coexisten dentro de una cultura y del repertorio de etnoteorías existentes, una u otra versión puede ser activada para propósitos particulares, diferentes en cada ocasión. Los discursos de propaganda electoral en los Estados Unidos, pongamos por caso, abundan en ejemplos de utilización de esa posibilidad de reclutar una u otra concepción. Jesse Jackson, durante un discursos pronunciado con motivo de la Convención Demócrata en 1984, intentó excusarse por un comentario insultante con relación a los electores judíos declarando lo siguiente: «os ruego que consideres este desliz como algo que procede de mi cabeza, no de mi corazón»[54]. Todos cono-

[52] Morality, domination and «justifiable» anger, *op. cit.*

[53] *Unnatural Emotions*, *op. cit.*, p. 58.

[54] *Ibid*, p. 68.

cemos la versión alternativa, utilizada en tantas y tantas ocasiones: «perdón, no pensaba lo que decía; estaba enfadado y he dicho lo que no quería». He escuchado recientemente un buen ejemplo de esta posibilidad. Estaban entrevistando por la radio a ciudadanos holandeses a propósito del rechazo masivo a la constitución europea y una de las personas entrevistadas respondió de la siguiente manera a la cuestión de cómo entender ese rechazo: «hemos votado con el corazón». Esto muestra bien la sorprendente dualidad de la que estamos hablando, que aquí se da incluso en el espacio público —y el hecho de que se subraye el origen del voto pone de manifiesto que la gente era consciente de haber tomado, en cierto modo, una decisión un poco «fuera de lo normal», y que se trataba de un asunto ligado a los valores más que a la racionalidad—, lo que nos muestra asimismo que recortamos la propia percepción de la realidad según un esquema dual.

Para referirnos a esas contradicciones podemos igualmente remitirnos a la sorprendente dualidad teórica que afecta al origen de las emociones: ¿pertenecen las emociones a un mundo cuyos efectos sufrimos o forman parte de nuestra capacidad de transformar el mundo? ¿Es este hombre amable porque lo amo o lo amo porque es amable? ¿El mundo es espantoso porque tengo miedo o es el mundo mismo el responsable de mi temor? Mientras que la mayor parte de los teóricos parecen haber realizado su elección acerca de esta cuestión defendiendo como única versión posible una de las dos, se diría que nuestras actitudes cotidianas son mucho más vacilantes[55] o flexibles. Puedo salir de mi casa una mañana lluviosa como sólo saben serlo las de Bélgica y rumiar pensamientos sombríos sobre lo difícil que es vivir en un universo hostil —con las nubes tan bajas, hasta a los canales les entran ganas de colgarse—*. Encuentro a un amigo y, ante su pregunta ritual «¿cómo estás?», podría invocar el color del cielo y el lamentable estado del mundo. Podemos imaginar perfectamente lo que me respondería mi amigo y también que, si me resultara convincente, me haría cambiar de teoría tras señalar que sin duda es que habría dormido mal y por eso lo veía todo negro. Aquí no solamente se ponen en juego dos etnoteorías —el mundo nos vuelve tristes o bien el mundo adquiere el color que le dan nuestras emociones—, sino que se convierten en objeto de una negociación. Mi amigo quizá ha pensado que me he precipitado delegando mi malestar en el mundo, o acaso la contradic-

---

[55] Para un bello análisis de esa facultad de dudar remito al trabajo de William James, *Essays in Radical Empiricism*, Nueva York, Longman Green, 1958 (1.ª ed. 1912).

* Alusión a un verso de la canción grabada en 1962 por el cantautor belga Jacques Brel titulada «Le plat pays» (el país llano): «Avec un ciel si bas qu'un canal s'est pendu» (con las nubes tan bajas que un canal se ha colgado) (N. del t.).

ción entre mis sentimientos y los suyos le ha parecido incómoda, o incluso puede que simplemente la comparación le haya afectado y por ello haya apelado a una teoría en cuyo efecto sobre mi humor confiaba (o esperaba que me ayudase a relativizar). Las razones de mis propias opciones etnoteóricas podrían ellas mismas ser objeto de interpretaciones diversas, que irían desde la tendencia a atribuir lo que ocurre a causalidades externas hasta las reglas de pudor o cortesía que me impedirían decir explícitamente que no estoy bien. Los ejemplos podrían multiplicarse a voluntad.

Desde luego, la idea de que «utilizamos un potencial de ambivalencia» y ello ha favorecido que se hayan mantenido definiciones contradictorias no responde a la cuestión de averiguar de dónde proceden esas concepciones de las emociones. Responder a esta cuestión superaría con creces el marco de nuestro trabajo. Por ejemplo, sería preciso remontarse a la filosofía de Platón para entender cómo ha podido surgir la connotación de «peligrosidad» que acompaña a ciertas etnoteorías, y analizar cómo el propio pensamiento cristiano recuperó y prolongó esa concepción. En cambio, la idea de que las emociones son la sal de la vida, que constituyen la parte auténtica del individuo, nos exigiría girar la mirada hacia los románticos, que tan profundamente nos han influido (sobre todo en cuanto a la idea de que las emociones constituyen la expresión de un sí mismo verdadero; podríamos leer a este respecto los trabajos de Charles Taylor, sobre todo *Las fuentes del yo*). Aunque fuera sin salirnos del marco del presente texto, el camino que nos conduciría a rehacer la historia de la formación de nuestras concepciones de las emociones es demasiado largo. Propongo más bien abordar la cuestión en términos de problemas actuales que muestren cómo la gente hace suyas ciertas concepciones y las utiliza como estrategias para relacionarse, manteniéndolas así vigentes. Para ello vamos a abandonar a Lutz y girar nuestra mirada hacia otro autor que ha pensado acerca de las emociones: James Averill. Analicemos con él qué es lo que está en juego en esa versión de las emociones que tanto privilegiamos y según la cual las emociones son aquello «que nos desborda», «que llega», lo cual explica que pensemos que son irracionales.

Podemos manejar una hipótesis paralela a la de Lutz («utilizamos las versiones que "nos convienen"») y pensar la experiencia de desbordamiento como una experiencia que puede permitirnos pensar y negociar las relaciones que uno tiene consigo mismo, con los demás y con el mundo. ¿No nos lo revela así nuestra experiencia más corriente cuando decimos «perdón, estaba enfadado, ya no me

controlaba, no pensaba lo que estaba diciendo»? Además, nuestra cultura crea expresiones sorprendentes para explicar esa irracionalidad, esa extraña particularidad de las pasiones —«ya no era yo»—. Este tipo de expresiones ponen de manifiesto sobre todo una cosa: nos fascina la naturaleza incontrolable y pasiva de las pasiones, y nunca dejamos de expresar esa fascinación. Sin duda, podemos vincular esa experiencia de la pasividad y la irracionalidad a nuestra concepción de la responsabilidad como algo ligado a la racionalidad e integridad de la persona, y vincular la fascinación al hecho de que nuestra tradición concede un gran valor a la acción deliberada. Pero esto no explica mucho, y especialmente no permite entender cómo es que, en cierto modo, «esquivamos» el privilegio que se ha concedido a la racionalidad. La conexión entre la fascinación y el privilegio de la racionalidad no es una mera consecuencia del hecho de que «puesto que estamos en una cultura que privilegia la racionalidad, todo aquello que la desborda constituye un problema que nos fascina». La fascinación no es el síntoma de un problema (la tensión entre la pasión y la razón, la amenaza que la pasión constituye para la razón), sino que representa la manera en que cultivamos nuestra relación con ciertos problemas o —dicho con más precisión— la manera en que utilizamos las dimensiones del contraste emoción/razón para negociar y resolver tales problemas. A esto me refería cuando hablaba de «"esquivar" el privilegio que se ha concedido a la racionalidad».

Según el psicólogo constructivista James Averill, la experiencia de pasividad que condiciona nuestras teorías de la emoción sería en realidad una «ilusión» que experimentamos o que creamos con respecto a lo que son nuestras experiencias emocionales. Pero tal pasividad de la experiencia emocional no es una ilusión de la que fuéramos víctimas pasivas, sino que según Averril debe entenderse como *una estrategia social*, es decir, una estrategia de negociación consigo mismo y con los demás. La experiencia de pasividad, la experiencia en virtud de la cual las emociones son «cosas que nos pasan», que son «naturales» y están fuera de nuestra razón y nuestra voluntad, esa experiencia que además ha justificado durante mucho tiempo las concepciones naturalistas, debe interpretarse como una forma de negociar la relación con nuestros actos. En el caso de la mayor parte de las emociones —explica este autor— el individuo no puede o no quiere aceptar la responsabilidad sobre su acción; el inicio de su respuesta es, por tanto, disociado de la conciencia. De ahí la reconstrucción de la experiencia en términos de pasividad, como si lo que nos hiciera obrar fuese una suerte de núcleo natural disociado del resto de la persona. La experiencia de pasividad, de desbordamiento, de ausencia de control, sería entonces la manera

en que negociamos nuestros actos, con nosotros mismos en forma de ilusión —podríamos decir que en forma de mala fe— y con los demás en forma de negación (no soy yo).

A donde nos lleva una emoción así construida, pues, es a una experiencia de la multiplicidad que adopta la forma de «ser otro», algo que en última instancia nos permite afirmar el «no ser». Es una estrategia que nos permite actuar sin asumir la responsabilidad de nuestra acción, semejante —dice Averill— a las estrategias de la histérica que se miente a sí misma para liberarse de sus responsabilidades y su culpabilidad. Esta interpretación de Averill arroja una nueva luz sobre una peculiaridad de nuestra cultura: el hecho de que la pasión, como evento que se padece o como experiencia de desbordamiento, se haya convertido en una categoría jurídica, dado que en el ámbito jurídico se considera explícitamente legítimo otorgar un tratamiento diferente a los crímenes llamados pasionales. Las experiencias del síndrome Amok o los «hombres salvajes» de las regiones polinesias* serían también de este tipo y podrían recibir una interpretación similar. En este caso, en efecto, al igual que en el otro, la manera en que cultivamos ciertas dimensiones de la emoción permitiría resolver los conflictos entre demandas distintas en el seno de un sistema cultural. El individuo socializado resuelve el conflicto entre dos sistemas de normas disociando de la conciencia el inicio del acto ilícito y siendo «desbordado» por la emoción.

Desde esta perspectiva, si aceptamos que cultivamos esa clase de estrategias, la cultura ya no debe considerarse solamente como aquello que proporciona un soporte a nuestras emociones. No nos proporciona únicamente esquemas para pensarlas o decirlas. Hace mucho más que servir de expresión a una experiencia que depende de ella: es una fuerza inductora, ya que induce el desbordamiento. No sólo cultivamos una experiencia de las pasiones que las define como «eventos fuera de control», sino que cultivamos las formas de desbordamiento pasional. Inducimos ese desbordamiento. Nuestra experiencia del alcohol podría entenderse así. Ciertamente, sabemos que bajo los efectos del alcohol no nos controlamos bien a nosotros mismos, pero ¿cuántos de nosotros no hemos bebido justamente para perder ese control, para atrevernos a decir, a hacer o a enojarnos? ¿Lo que induce el desbordamiento es el alcohol o es la manera culturalmente acepta-

* El síndrome Amok, observado entre los malayos, fue descrito por el psiquiatra Joseph Westermeyer a principios de los 70 como un ataque de ira con conductas homicidas que acaba en suicidio o cuando se inmoviliza a quien lo padece. Por su parte, los «hombres salvajes» son etiquetados así cuando empiezan a hablar de forma extraña e inconexa y la gente dice que les teme, tras lo cual se van a la selva y dispersan por ella objetos que han ido robando en algunos poblados. Después de un tiempo regresan y todo vuelve a la normalidad (N. del t.).

da en que podemos pedir a la bebida que nos desborde? En este caso, el alcohol es mucho menos la causa del desbordamiento que su vector. Lo utilizamos como un recurso que nos permite «ser otro» que responde en nuestro lugar. Utilizamos especialmente como recurso el hecho de que podamos cultivar una versión indeterminada de la experiencia, esto es, una versión cuyas determinaciones somos libres de distribuir: la experiencia emocional (o influenciada por algo) puede ser inducida o inductora, causa, vector y producto. Lo cual significa además que cultivamos el contraste entre la autenticidad de la experiencia y la posibilidad de construirla, y ello de una manera que no es ya la de la disyunción; de una manera que, paradójicamente, desestabiliza dicho contraste: por muy inducidas que sean, las experiencias no se nos aparecen como menos «verdaderas». La autenticidad con la cual se nos dan pone de manifiesto que cultivamos muy bien las respuestas, que nos habitan, que se han convertido en formas privilegiadas de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos.

Hemos partido de los Ifaluk para llegar, tras un largo rodeo, a la manera en que cultivamos el alcohol y las posibilidades sociales que nos ofrece. Aparte del hecho de que esta última experiencia nos muestra que, en efecto, es perfectamente posible vivir los fenómenos a la vez como construidos y como «reales», el propio camino nos ha enseñado el interés de esta clase de recorridos: en el encuentro con los otros nos vuelven un poco más extranjeros ante nosotros mismos.

III
LOS DISPOSITIVOS EXPERIMENTALES

1.ª Parte. ARTEFACTOS Y CARACTERÍSTICAS DE LA DEMANDA EXPERIMENTAL

Casi todo el mundo en Psicología conoce la historia de Hans, el famoso caballo berlinés del que se creía que podía resolver operaciones matemáticas complejas. He tenido ocasión de abordar esta historia en el texto acerca del secreto (en la parte sobre el «efecto sin-nombre») y quisiera ahora volver a ella. Y es que a Hans se le auguraba un futuro glorioso, por poco convincente que fuera desde el punto de vista de las matemáticas. Hans ejemplifica la pesadilla de los psicólogos: influenciar a aquellos a quienes se investiga. Esto desembocaría algunos años más tarde en una consigna que presidiría todos los laboratorios en los que se interrogaba tanto a humanos como a animales: debemos prevenirnos contra esa influencia. El fantasma de Hans se aparecería a los investigadores. Era necesario un mayor control; siempre más control. La Psicología hecha con humanos se ha debatido largamente con ese problema, y yo destacaría dos tipos de respuestas al mismo que contrastan notablemente entre sí. En la misma época, en los años 60, surgieron dos series de investigaciones que aparentemente trataban el mismo problema pero cuyas soluciones diferían considerablemente.

Por un lado destacaría las investigaciones del especialista en hipnosis Martin Orne. Orne deseaba hallar un dispositivo experimental que le permitiera descubrir un criterio para diferenciar los sujetos hipnotizados y no hipnotizados. Según él, estaba claro que ese contraste lo establecería la capacidad del sujeto de tolerar una tarea aburrida y ejecutarla adecuadamente sólo porque alguien le había pedido que la realizara. En principio, las personas hipnotizadas deberían ser complacientes, a diferencia de los sujetos del grupo de control. No fue así. El experimentador comenzó con el grupo de control. Le hizo realizar una tarea totalmente absurda, repetitiva y pesada. Se trataba de resolver unas doscientas sumas en una hoja de papel y, al acabar, sacar una carta cuyas instucciones siempre ordenaban romper esa hoja en treinta y dos trozos y después coger otra hoja de sumas, resolverlas y abrir otra carta cuyas instrucciones siempre... Tras más de

cinco horas de observación fue el experimentador el primero en renunciar. Y cuando se preguntó a los sujetos por qué habían realizado todo aquel trabajo sin rechistar ni expresar ninguna duda, resultó que habían pensado que lo que estaban probando con ellos era un test de resistencia. Sin embargo, si Orne hubiera pedido a su secretaria que hiciera siquiera la décima parte de la tarea, se habría negado. Él mismo dice que, si uno pregunta a personas de su entorno si quieren hacerle un favor y cuando asienten les pide que hagan cinco flexiones, preguntarán por qué, pero si uno pregunta a un grupo de personas si desean formar parte de un experimento y cuando aceptan se les pide que hagan cinco flexiones, preguntarán dónde.

La denominada complacencia de los sujetos ha hecho correr ríos de tinta entre los psicólogos. Es la obsesión por ella lo que explica que el objeto de la mayor parte de las investigaciones, aquello en lo que de verdad consisten, se plantee a espaldas de los sujetos. A menudo se cuenta a éstos algo muy diferente respecto a la razón por la que se les convoca. Quiero recordar aquí lo que saqué a colación anteriormente a propósito de las investigaciones de Ian Hacking, quien desarrolló en torno a esta cuestión la noción de «género interactivo». Un género, según Hacking, es una manera de clasificar. Pero, si comparamos unas y otras maneras de clasificar, no podemos dejar de constatar que existen géneros indiferentes, por ejemplo cuando la clasificación recae sobre cosas a las cuales les resulta «indiferente» ser clasificadas, como las moléculas, a las que trae sin cuidado lo que pensamos de ellas y continúan con su vida de moléculas. En cambio, se habla de géneros interactivos cuando la clasificación afecta a los clasificados. ¿Cómo podrían funcionar los géneros interactivos en Psicología? Hacking deseaba tratar el problema de las expectativas: los sujetos se convertirían en aquello que se espera de ellos y se acomodarían a la teoría o hipótesis que se ha formulado sobre ellos.

Martin Orne ha proporcionado las confirmaciones experimentales más elegantes de ese proceso, pero por lo que a mí respecta quisiera, antes de centrarnos en ellas, ofrecer una versión de los géneros interactivos de Hacking un poco más compleja. A mi juicio, la complacencia de los sujetos no es una cualidad inherente a éstos, sino simplemente un producto del dispositivo. Porque lo que la Psicología oculta es que la famosa complacencia se debe a la propia organización de la investigación, donde todo remite a ella haciéndola necesaria: el protocolo rígido y restrictivo, el hecho de que el científico distribuya las experticias de forma tan asimétrica, una situación similar a la de un examen, la ignorancia que se les supone —cuando no se les induce— a los sujetos, etc. Sin embargo, la

Psicología trata la complacencia no como un efecto de lo que ella misma impone, sino como una característica esencial que hay que contrarrestar. Nótese la paradoja. Los psicólogos construyen dispositivos que provocan complacencia y deben hacer todo lo posible por contrarrestarla. Y entonces, como en toda situación de engaño, se ven obligados a preguntarse sin cesar: «¿Me han creído realmente los sujetos? ¿No habrán llegado a comprender qué es lo que estoy investigando y respondido a ello sin que yo lo supiera?». También hacen cuestionarios post-test para asegurarse de que los sujetos se han dejado engañar como chinos. No obstante, en ese caso los sujetos saben que el hecho de haber entendido la hipótesis va a invalidar el resultado de su tarea y prefieren no decir nada y continuar aparentando que han respondido con total ingenuidad —algo que cabe denominar pacto de doble ignorancia, pues ninguno de los dos, ni el sujeto ni el experimentador, tiene realmente la intención de decir o saber de qué se trata, ya que en cualquiera de las dos situaciones se daría al traste con el experimento—.

Ahora bien —explica Martin Orne, al que vuelvo—, si uno reúne un grupo y al comenzar el experimento se explica el procedimiento a sus integrantes sin presuponer que deban ser sumisos («en su opinión ¿qué busca este experimento, de qué trata?»), entonces uno comprueba que los sujetos elaboran hipótesis bastante precisas y pertinentes. No hay mejor forma de poner de manifiesto el artefacto de cualquier situación experimental basada en el engaño. Los análisis llevados a cabo por Ian Parker a propósito del famoso experimento de Milgram no indican otra cosa: los sujetos afirmaban que sabían muy bien que no podía haber peligro. Se les podría acusar de reelaborar retrospectivamente esa interpretación, pero yo no me atrevería. Recordemos, por ejemplo, lo que ya en 1889 decía el gran psiquiatra Pierre Janet a este respecto: se han pedido las cosas más inverosímiles a una paciente profundamente hipnotizada. Ante un grupo de juristas y médicos, una de ellas puso veneno en el té que les sirvió a algunos (con azúcar), a otro lo hirió con un cuchillo (de caucho) y, a petición de uno de los médicos, intentó asesinar a varios de los asistentes. La demostración fue impresionante. Cuando los distinguidos invitados se marcharon, los estudiantes fueron los encargados de despertar a la señora. Sin duda para alegrar una tarde tan sombría, quisieron terminarla con una nota picante, muy picante. Así pues, sugirieron a la señora, aún bajo bajo los efectos de la hipnosis, que se desnudara porque estaba sola e iba a tomar un baño. La señora se despertó inmediatamente, alterada. No es lo mismo pedir a alguien matar en un experimento que desnudarse. A menudo los experimentadores no saben a qué cuestión responden los sujetos, y lo sa-

ben tanto menos cuanto que éstos les mienten y, por tanto, les empujan a tener que preservar su propia ignorancia como experimentadores.

Martin Orne ha intentado imaginar, pues, una situación experimental que haga inteligibles los artefactos y al mismo tiempo, y sobre todo —y esto es lo que me interesa de su propuesta—, no se limite a la denuncia, sino que transforme, de manera pragmática, esa prueba acerca de su inteligibilidad. Su solución no me parece ideal y desde luego tengo algunas reservas, pero me interesa porque pone en escena una nueva posición para los sujetos. En cierto modo se trata de construir la situación experimental de manera que el «por qué» de «¿por qué me pide usted esto?» (que nos recuerda la sensatez de las personas a quienes pedíamos el favor de hacer cinco flexiones) se perciba como algo que no sólo está permitido sino que es bienvenido, celebrado como un acontecimiento novedoso. Esta forma de proceder me interesa porque apuesta por la confianza, supone que los sujetos son inteligentes y supone que la colaboración no necesariamente implica que exista un artefacto. Orne propone que se forme un grupo de cuasicontrol antes de cada experimento. A ese grupo se le explica todo el procedimiento del experimento, se le enseña el material experimental y a sus integrantes se le dice qué se habría esperado de ellos si hubieran participado. «Teniendo en cuenta todo lo que les había pedido, ¿qué hipótesis habrían creído ustedes que presidía el experimento? ¿Qué habrían pensado que se intentaba probar y que opinarían acerca de la hipótesis? ¿Cómo lo hubieran planteado ustedes?». Cuando se pone a los sujetos en esta situación de tener que imaginar lo que harían si realmente fueran sujetos experimentales, a menudo sus respuestas indican —incluso en el caso de experimentos de los que se supone que van contra el sentido común, como los estudios de disonancia cognitiva, donde se requiere que el sujeto mantenga discursos contrarios a sus opiniones— que harían exactamente lo mismo que se observa en el experimento real. Aunque este procedimiento es sin duda imperfecto —porque lo que realmente pretende es conseguir validez ecológica, es decir, la posibilidad de extrapolar los resultados fuera del laboratorio—, me parece interesante en la medida en que, por un lado, los sujetos son invitados a colaborar, pero por otro lado —y sobre todo— son invitados a posicionarse respecto a la pertinencia de la hipótesis y el dispositivo experimental. Se reserva un lugar para el porqué, habida cuenta de que Orne apela a la inteligencia de las personas y no a su supuesta docilidad, algo que además reivindica en la conclusión de uno de sus artículos cuando afirma que, al fin y al cabo, es mucho más agradable trabajar con cuasi-colaboradores que con objetos a manipular.

Vamos ahora con la segunda línea de investigaciones que anuncié antes y que, también en los años 60, trató el problema de las expectativas y de la colaboración no deseada de los sujetos. El psicólogo Robert Rosenthal fue en esto el campeón. Recordemos que Rosenthal concibió un dispositivo que marcó profundamente las investigaciones posteriores, orientado a mostrar hasta qué punto las expectativas del experimentador podían influenciar el comportamiento de aquellos a quienes se investiga. Rosenthal, que en los años 60 enseñaba Psicología en una universidad americana, pidió a sus estudiantes que pusieran a prueba, en un laberinto, ratas cuya cepa había sido seleccionada unos años antes, en virtud de su inteligencia, por otro investigador —también un ilustre psicólogo de la Universidad de Berkeley—. Así, algunos estudiantes recibieron ratas que descendían de otras que habían sido seleccionadas por ser muy competentes en tareas de aprendizaje, mientras que otros recibieron animales procedentes de una cepa cuyos resultados habían sido mediocres. Se pidió a cada estudiante que comprobara si su rata se ajustaba a lo que cabía esperar en función del linaje del que procedía[56]. La predicción se cumplió: las ratas que descendían de ratas inteligentes seguían siéndolo, mientras que las otras mostraban todas las dificultades de aprendizaje que se podía esperar de ellas.

Precisamente ahí radicaba el problema. Las ratas hicieron lo que se podía esperar de ellas, es decir, lo que Rosenthal esperaba que los estudiantes esperasen de ellas. Porque ninguna de las ratas, inteligentes o idiotas, descendían de linajes cuidadosamente seleccionados de acuerdo con sus habilidades. No tenían prestigiosos ancestros en Berkeley. Eran, según términos de Rosenthal, ratas «ingenuas», compradas para la ocasión en animalario más cercano. ¿Qué mostró, pues, la experiencia de Rosenthal, donde cada una de las ratas hizo lo que se podía esperar de ella? Todo el experimento estaba montado con un único propósito: mostrar que la relación con el humano, las expectativas y la influencia del investigador podían haber tenido un efecto parásito sobre él.

En el corazón de esta historia está nada menos que la cuestión de cómo entra en escena la afectividad. La conclusión de Rosenthal es clara: basándose en una encuesta que les pasó, nos informa de que los estudiantes cuyas ratas tenían más éxito en las pruebas admitieron haber tenido relaciones más afectivas con sus animales. Los habían mimado, se habían entusiasmado con sus logros y habían pasado más tiempo con ellos. En definitiva, desde la perspectiva de Rosenthal los estudiantes se habían comportado como aficionados, porque según él un ver-

[56] Para un análisis más completo véase Despret, *Naissance d'une théorie éthologique*, *op. cit.*, p. 22 y ss.

dadero experimentador profesional no se dejaría caer en esa trampa, sino que habría dejado escrupulosamente sus expectativas en el guardarropa antes de ponerse la bata blanca, habría acallado su afectividad tratando a todas las ratas con la misma frialdad, neutralidad e imparcialidad. Y además Rosenthal pretende demostrarlo: a fin de comparar lo que las ratas habrían podido revelar acerca de sus habilidades reales con lo que habían obtenido los estudiantes, pidió a su ayudante que midiera objetivamente los resultados de un grupo de ratas idénticas. La ayudante encontró resultados en torno a la media. Se supone que había sometido a las ratas a un test que sí era objetivo. ¿Pero se había dejado llevar en menor medida por las expectativas? En absoluto. Había hecho lo mismo que los estudiantes: tratar con las ratas, pero como si fueran ratas promedio.

¿Qué significa entonces la objetividad en este contexto? Significa una posición particular de las espectativas que define a la vez un régimen de relación y un régimen de existencia. La objetividad ha hecho existir a las ratas según un modo particular. Por tanto, la objetividad, definida como la define Rosenthal, no es lo contrario de la subjetividad, sino ¡una de sus posibles variantes! Porque la objetividad puede definirse en los mismos términos que la posición completamente subjetiva de los estudiantes; es la posición que implica actuar en términos de «como si»: los estudiantes con ratas brillantes actuaron con sus ratas como si éstas fueran inteligentes, mientras que la ayudante actuó con ellas como si todas fueran intercambiables, idénticas. En este contexto, pues, la postura objetiva no es solamente una postura en virtud de la cual cualquiera, en el lugar del investigador, pudiera obtener el mismo resultado, sino que también supone esto mismo en lo que respecta a los objetos. El «como si» es un productor de identidades; performa los malentendidos, en el sentido de Daniel Stern.

Lo que Stern llama malentendido[57] designa lo que sucede cuando los padres piensan que su hijo ha adquirido una nueva competencia antes de que ésta se haya desarrollado del todo, y cuando el hecho de tratarle de acuerdo con esa competencia contribuye a que la competencia misma se desarrolle. Por ejemplo, cuando un padre atribuye al niño intencionalidad o autonomía o le concede acceso a ciertas emociones, le está haciendo ocupar un lugar relacional «como si» dicho niño verdaderamente presentara esas emociones, esa intención o esa autonomía. Dado que este lugar relacional permite al niño adquirir aquello que se le atribuye, el niño puede actualizar lo que le ha sido prestado. Se trata de una actualización y no una identificación por pura proyección, en tanto en cuanto lo

57 D. Stern, *Le monde interpersonnel du nourrisson* (trad. A. Lazartigues y D. Pérand), París, PUF (col. Le fil rouge), 1989.

que se atribuye al niño «por un malentendido» tiene lugar en una zona de desarrollo próximo, en un momento en que el niño presenta todos los indicios de aquello que está en vías de actualización.

Volviendo a nuestras ratas, con el «como si performativo» de la afectividad y el interés se entiende un poco mejor lo que ocurría en el grupo de estudiantes donde se dio esa curiosa degradación de la experiencia de los animales y donde se puso de manifiesto de forma ejemplar la peculiar manera en que expectativas y actividad se conjugan entre sí. «Me parece que nuestra rata —dice uno de ellos en la entrevista— era extremadamente estúpida. Esto fue especialmente evidente en los ensayos de discriminación». Sin embargo —subraya Rosenthal—, analizando los datos se comprobó que esa rata era la más brillante dentro del grupo de las estúpidas, y lo era particularmente en el test de discriminación, donde sus resultados habían sido muy similares a los de las ratas del grupo de las competentes. Así pues, ¿es simplemente una cuestión de expectativas? Entendemos mejor lo que pasó si leemos la continuación de la entrevista: «Quizá podía haber sido desalentador trabajar con una rata tan estúpida, pero no lo fue. De hecho, nuestra rata tenía el honor de ser la más estúpida de la sección. Creo que eso pudo mantenernos alerta debido al interés que habíamos puesto en nuestra rata».

Afectividad, interés: he aquí, pues, términos bien problemáticos para un psicólogo que desee hacer ciencia. El hecho de que yo haga referencia a los aficionados no es inocente, ya que es justamente de eso de lo que habla Rosenthal cuando pone a su ayudante a competir con los estudiantes a la hora de producir lo que podríamos denominar mediocridad. Al hacerlo, Rosenthal actúa como un heredero de una historia compleja, una historia donde se mezclan concepciones y descalificaciones de la afectividad y recelo a propósito de su influencia. Sin duda, cabría pensar que el mérito de Rosenthal radica en abrir la puerta a la idea de que los animales colaboran con los investigadores y que no son indiferentes a la manera en que se les trata. Pero el objetivo del psicólogo no es abrir esa puerta, sino más bien cerrarla —y si es posible deshacerse de la llave—. En realidad, la manera de proceder de Rosenthal lleva implícitas dos concepciones metodológicas. La primera, sobre la que voy a pasar rápidamente y de la que ya he hablado, es la que ha adoptado tradicionalmente la Psicología y aparece en el diseño mismo de su experimento: el engaño. ¿Por qué lo necesita? Justo porque su problema es precisamente hacer que a los sujetos les resulte indiferente el experimento, es decir, que sean indiferentes a lo que se les pide en él. Sin embargo, habrían podido poner a prueba, juntos, lo

que Orne nos ha enseñado: «¿y si os dijera que esta rata es inteligente y que estoy convencido de que el hecho de deciroslo va a afectar indirectamente a sus resultados?; ¿querríais probar entonces?». Podemos apostar que los resultados habrían sido los mismos, tal vez un poco más rebajados, y ello tanto más cuanto que a mi juicio es más que probable que de todos modos los estudiantes supieran de qué iba todo aquello. Pero esto habría exigido a Rosenthal pensar su investigación como una investigación que hiciera emerger inteligencia e interés, en vez de ser una investigación de denuncia. Las ratas mismas dan fe de este último planteamiento, dado que aquello que las hace inteligentes queda descalificado como sesgo de la investigación. De hecho, el problema que preocupa a Rosenthal es el de la generalización en Psicología y la variación de los resultados. En repetidas ocasiones se acuerda del caso de Hans, pero me parece que lo hace sin fundamento, porque la historia en absoluto es la misma. Las ratas realmente se vuelven competentes en el laberinto, conforme a las expectativas de los estudiantes más amigables. Hans, en cambio, nunca supo contar por muy entusiastas que fueran quienes le preguntaban. Dicho de otro modo: las ratas no están en el artefacto en el mismo sentido que Hans. Ellas sí han respondido a la cuestión de lo que son capaces de hacer dentro de un laberinto (aunque esa respuesta no respondiera a la cuestión del condicionamiento). Hans, en cambio, forma parte del artefacto: responde afirmativamente a una cuestión que todo el mundo se imagina que es «¿eres capaz de contar?», mientras que en cierto modo la cuestión a la que estaría respondiendo realmente sería «¿eres capaz de jugar a este juego?» —o sea, ¿cuál es la cuestión que te interesa responder o a cuál eres particularmente competente para responder?—.

El otro problema metodológico suscitado por Rosenthal está íntimamente vinculado al anterior. Es la cuestión de la complacencia de los sujetos. Sin embargo, Rosenthal se equivoca cuando trata esta cuestión orientando sus hipótesis en otra dirección, que según él conduce a la cuestión del poder. Podríamos considerar —concede— que lo que ocurre en el experimento es simplemente el resultado de una relación de poder y, por ejemplo, plantear la cuestión de saber qué suerte correrá, en términos curriculares, un estudiante que obtenga resultados contrarios a lo que el experimentador espera de él. Rosenthal era perfectamente consciente de que esta cuestión podría por sí misma invalidar su trabajo. También trató de neutralizarla. Afirmaba que en su experimento no había ningún efecto de poder. Tomó una serie de precauciones para que los estudiantes fueran especialmente conscientes de que los resultados de su trabajo no afectarían ni a sus calificaciones ni a su carrera futura: el experimento no iba a contar

en función de sus resultados, sino que sólo se tendría en cuenta el hecho de participar en él. Sin embargo, al plantear la cuestión desde el punto de vista del poder me parece que Rosenthal olvida una distinción importante: la distinción entre poder y autoridad. Ciertamente, no hay poder en esta tarea, o al menos no de forma parásita, pero eso no elimina el efecto de la autoridad, y más concretamente de la autoridad del científico: cómo los investigadores hacen todo lo que está en su mano* —y sin ser conscientes de ello— para hacer que el discurso de Rosenthal sea *verdadero*, ya que es importante para ellos que lo sea. Es la definición batesoniana de la autoridad, que se aplica especialmente bien a las relaciones jerárquicas entre estudiante y profesor, así como entre un sujeto supuestamente ignorante y un investigador investido de la autoridad de la ciencia. Rosenthal representa ambas cosas.

Martin Orne mostró muy bien, y además en la misma época, hasta qué punto la autoridad de los científicos impregnaba las investigaciones. Lo que Orne mostró se aplica a numerosos experimentos, y especialmente al que constituye el prototipo de las investigaciones sobre la obediencia: el muy conocido experimento de Stanley Milgram. Ahora bien, el periodista Ian Parker, cuando volvió a preguntar cuarenta años después a los sujetos experimentales[58], descubrió gracias a ellos que los resultados eran en parte producto de lo que llamó un «pacto de doble ignorancia». Los sujetos habían entendido perfectamente lo que se les intentaba ocultar: que la persona a la que supuestamente enviaban descargas eléctricas durante una pseudoprueba de aprendizaje era en realidad un cómplice del experimentador que simulaba el dolor. Pero, en aras de la salud de la ciencia, fingieron que lo ignoraban y jugaron al juego. Se limitaron a hacer lo que se esperaba de ellos, sin decepcionar al experimentador. Algunos apelaban a excelentes razones para justificar su sospecha: en las universidades americanas no se mataba a gente de aquella manera, el experimentador tenía un aire demasiado tranquilo para una situación tan preocupante, había algunas dudas... En última instancia, en esta historia el ingenuo no era el que se creía. Me parece excesivo decir que «habían comprendido perfectamente». Pienso que la cuestión de la autoridad sigue siendo central: sin duda se dieron cuenta de algo, y especialmente de que el científico no podía esperar que la gente matara a otras personas en un

* Literalmente, todo lo que está «*en leur pouvoir*» (en su poder) (N. del t.).

58 Recordemos que el experimento de Milgram consistió en hacer creer a los sujetos que debían electrocutar a otros en un experimento de aprendizaje. Véase S. Milgram, *Obedience to Authority*, Nueva York, Harper and Row, 1975. Léase la apasionante investigación llevada a cabo con los sujetos experimentales 40 años después por Ian Parker, «Obedience», *Granta*, 71 (*Shrink*), octubre de 2000, pp. 101-125.

laboratorio, porque eso supondría una conmoción. Así pues, se fiaron de su interlocutor e hicieron lo que se esperaba de ellos. Creo que lo mismo les ocurrió a los alumnos de Rosenthal.

Podemos pensar que los estudiantes de Rosenthal, sensibles a la autoridad de éste, captaron intuitivamente —y quizá incluso sin ser conscientes de ello— las verdaderas expectativas de Rosenthal: que se equivocaran, que cayeran todos en el error. En definitiva, la cuestión que se le debe plantear a Rosenthal es la de saber en qué profecía autocumplida se basa el experimento: ¿en la del estudiante acerca de la rata o en la suya acerca del estudiante? Parece que el experimento se basa tanto en la influencia de la predicción de los estudiantes a propósito de la inteligencia o estupidez de las ratas como en la influencia de la predicción de Rosenthal a propósito de la actuación de los estudiantes (mis estudiantes son tontos o ingenuos, hasta tal punto que los engañaré). El lugar del experimento ya no está en el laboratorio, entre una rata tonta (o inteligente) y un estudiante, sino que ahora está en el reflejo del experimento, entre un estudiante definido como aquel que «no sabe» y Rosenthal, que es quien le define así. A las expectativas de los estudiantes respecto a las ratas corresponden las expectativas de Rosenthal respecto a los estudiantes cuando espera que se equivoquen. Así pues, ¿dónde está el sesgo? No se sabe. Creo que es preferible abandonar esta cuestión y dejar de lado la cuestión del sesgo. Porque este experimento es ante todo productor de existencia: las ratas son realmente inteligentes o tontas, y los estudiantes se convierten en investigadores capaces de transformar a sus animales.

Esta idea de transformación podría también aplicarse a las terapias. En todo caso, nos permitiría definirlas sin condenarlas y, al mismo tiempo, sin por ello reconocerles su pretensión de estar revelando la verdad acerca de los sujetos, una verdad que preexistiría al dispositivo. Porque, a mi juicio, lo que las psicoterapias podrían reivindicar como objeto de su especificidad, y en lo que reside todo su interés, son las prácticas de transformación que proponen. Cabría entonces asimilarlas —sin dejar de identificar a la vez su especificidad— a las prácticas experimentales. Estas prácticas experimentales se topan con sus propios límites, al igual que cualquier práctica basada en dirigirse a seres vivos dotados de intencionalidad, seres vivos animados por la cuestión de «qué quieren de mí», seres vivos que no cesan de interpretar las proposiciones que se les dirigen. Los saberes que se derivan de ellas, las transformaciones propuestas, adquieren su sentido y su valor en el interior de un dispositivo, se vinculan a

las condiciones de su propio surgimiento, algo que hace más complicado el proceso de generalización y reduce su alcance. En este sentido, dichas transformaciones son típicas de las ciencias tal y como éstas se entienden actualmente: las cosas nunca son indiferentes a las preguntas que se les dirigen, a las teorías que guían esas preguntas ni a las formas de producir existencia que tales teorías suscitan. Las condiciones de conocimiento son inevitablemente condiciones de existencia. La indiferencia, que ha alimentado los sueños de numerosos experimentadores deseosos de «hacer ciencia», volvería ese proceso imposible, o al menos carente de interés.

Con todo, cabría preguntarse si otra aproximación no arrojaría una luz diferente sobre esos procesos, y la voy a proponer como materia de reflexión sin haber trabajado aún en ella: se trata de la investigación participativa. La investigación participativa, en efecto, se corresponde con el tipo de prácticas en las cuales el sujeto, «objeto» de la experiencia, es quien convoca al otro, el investigador, a su problema. Cuando se analizan las investigaciones participativas se advierte que a menudo parten de una inquietud y la mayor parte de las veces se formulan como una pregunta: «¿quiere usted acompañarme en un episodio de transformación con el que estoy experimentando?». Porque muy a menudo, e imagino que el paralelismo puede mantenerse respecto a la pregunta en terapia, el episodio de transformación suele comenzar antes de la pregunta: el experto sería entonces requerido para acompañar y prolongar la transformación, para hacerla posible, concebible. ¿Podemos llevar más lejos el paralelismo? En caso afirmativo, ¿cuán fecundo sería? Quedémonos con estas preguntas.

2.ª Parte. LA EXPERIENCIA DE VALINS: PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL DE LAS EMOCIONES

Buena parte de los experimentos llevados a cabo en los años 60 acerca de la emoción poseen un rasgo en común: a la hora de definir la emoción pretenden librarse del cuerpo. Pero ese cuerpo no es cualquier cuerpo: se define por estar excluido de la escena experimental, y en consecuencia del mundo de las sensaciones (porque hay que mostrar que no tiene nada que hacer), y al mismo tiempo está en esa escena, porque es la que hereda la Psicología cuando, tomando el cuerpo tal y como lo tratan los biólogos, debe generar experimentos. El cuerpo emocionado que entra en escena de esa manera nos muestra por encima de todo los

dilemas culturales y científicos en torno a la emoción y cómo esos dilemas se cruzan y se actualizan mutuamente.

Propongo que visitemos uno de los experimentos más representativos de esta historia: el experimento «Valins». Un vídeo acompañará y servirá de base a la reflexión documentando la reproducción del experimento y la manera en que los sujetos sometidos a él lo atravesaron. Este vídeo abre el camino a una exploración doble. Una, sobre la manera en que la Psicología científica inventa sus objetos y sujetos, y más concretamente el cuerpo en su relación con las emociones. Otra, sobre el modo en que los sujetos mismos pueden describir el experimento que se les propone: ser afectado a través de una experiencia corporal.*

Mi colega la filósofa de la ciencia Isabelle Stengers y yo hemos llevado a cabo un experimento[59] que pretendía poner a prueba, de una manera concreta, las críticas que ambas habíamos dirigido a la Psicología experimental[60]. Habíamos decidido reproducir lo más fielmente posible un experimento de Psicología de las emociones llevado a cabo en los años 60 en la Universidad de Duke por un investigador cuyo nombre era Stuart Valins.[61] En el experimento original de Valins se invita a participar a estudiantes voluntarios (todos de sexo masculino) en una investigación cuyo propósito se les dice que es evaluar las reacciones fisiológicas —en concreto los latidos del corazón— ante estímulos con connotaciones sexuales. Se les explica que las reacciones serán registradas durante la proyección de diez dispositivas de mujeres semidesnudas sacadas de páginas de la revista Playboy. Cuando cada sujeto entra en el laboratorio Valins le proporciona una explicación bastante larga. Normalmente —le dice— las investigaciones tienen lugar en otro edificio, el centro de investigación médica, mejor equipado para esa clase de experimentos. Dado que ningún laboratorio del edificio está disponible en ese momento, el investigador se ve obligado a utilizar las instalaciones de la universidad. Así pues —continúa—, tendrá que registrar los latidos cardiacos con ayuda de un modelo de electrocardiógrafo algo viejo aunque fiable, cuyo único inconveniente es que reproduce y amplifica el sonido del cora-

* Véase más abajo (N. del t.).

[59] Este experimento fue objeto de un breve documental que resumía los diferentes momentos del procedimiento empleado y las entrevistas: *The Valins experiment: 1966-1999*. Realización de D. Demorcy, V. Despret e I. Stengers en el marco de la exposición «Laboratorium» celebrada en Anvers en junio de 1999. Es el documental que deseo proponer como introducción a esta parte.

[60] Sobre todo por parte de Stengers, en *L'invention des sciences modernes*, París, La Découverte, 1993. En cuanto a mí, véase *Ces emotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, 1999, y más recientemente *Hans, le cheval que savait compter*, 2003, ambos publicados por Les Empêcheurs de Penser en Rond.

[61] «Cognitive Effects of False Heart-rate Feedback», *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 4, n.º 4, 1966, pp. 400-408.

zón mientras lo está registrando. Pide no obstante a cada sujeto que no preste atención al ruido y se concentre en la tarea que debe realizar. Además insiste, poniéndose un tanto pesado, en que el sujeto oirá cómo late su corazón pero, dado que la tarea no exige una atención sostenida, ello no debería molestarle. Que no le preste atención. El experimentador coloca al estudiante los electrodos y sale de la habitación. Las diapositivas se suceden a intervalos regulares. Los latidos del corazón, debidamente medidos, acompañan a la sucesión de imágenes, a veces sosegados y otras veces no tanto. Al acabar el experimento el experimentador habla con el sujeto y le pregunta qué diapositivas le parecieron más atractivas. Según las estadísticas, las diapositivas acompañadas de un aumento del ritmo cardiaco son claramente las preferidas. Ello indica que algo ha sido capaz de turbar a los sujetos.

Nosotras volvimos a emplear un material idéntico al que se describía en el protocolo del experimento. Sin embargo, respecto a la situación inicial cambiamos algunos elementos: a los sujetos no se les enseñaban dispositivas de mujeres desnudas —los tiempos han cambiado y, con ellos, la relación con ese tipo de imágenes, aparte de que no nos queríamos plegar a la discriminación sexual ejercida por Valins—, sino fotografías periodísticas seleccionadas de acuerdo con su capacidad de perturbarnos. Asimismo, al poner en marcha el dispositivo, y a diferencia de Valins, no insistimos a los sujetos en que iban a oir su corazón. Nos limitamos a señalarles que registraríamos los parámetros fisiológicos mediante electrodos colocados en las muñecas y el pecho. Y la última variación: invitamos a los sujetos a regresar diez días después del experimento para hablar con ellos acerca de la manera en que podían posicionarse respecto a lo que se les había pedido que hicieran en el mismo. Esta segunda entrevista comenzaba con la siguiente pregunta: «en su opinión, ¿qué es lo que se investigaba?». Las respuestas a esa pregunta nos depararon una gran sorpresa. Obtuvimos resultados muy similares a los de Valins: los sujetos eligieron correctamente las diapositivas correlacionadas con el aumento del ritmo cardiaco, ¡pero hasta el final del experimento ni uno solo creyó que se tratara de su corazón! Y tenían razón, desde luego, porque tanto en el caso de Valins como en el nuestro se trataba de un corazón pregrabado cuyos latidos debían variar regularmente.

Mientras que el objetivo de nuestro experimento no era otro que el de entender y explorar cómo funciona un dispositivo de Psicología experimental, en el caso de Valins no era así. Conviene precisar, para comprender mejor los intereses de este autor, que participaba de una vasta operación de recuperación, para

la Psicología social y cognitiva, de un objeto que desde hacía mucho tiempo había quedado confinado en manos de los biólogos: la emoción. Si Valins pudo mostrar que un cuerpo falso podía reemplazar a uno verdadero, entonces ya no es el cuerpo el que se convierte en una causa fiable de la experiencia emocional, sino la idea que el sujeto se hace de él. De la idea a la cognición no hay más que un paso: el cuerpo un poco estúpido de los biólogos tendrá entonces que ceder el paso a un cuerpo dentro del cerebro.

Vasta operación de recuperación de la emoción, pues, en los años 60, en la cual participaron numerosos psicólogos y modificó seriamente el paisaje de las investigaciones. Así, la más conocida, la más citada de ellas, la de Schachter y Singer, se permite exactamente la misma ambición que Valins: excluir el cuerpo de la escena. Para no desorganizar el curso de nuestro análisis no recogeremos aquí ese experimento*.

Volviendo a Valins, ¿cómo interpretar nuestros resultados, aparentemente tan fiables, y el paradójico fenómeno de que los sujetos hubieran sabido, en un momento u otro del experimento, que no se trataba realmente de su corazón? Aquí es donde las cosas se ponen interesantes. Cada uno de los sujetos invitados a que nos ayudaran a explorar el problema tenía una historia apasionante que contar. ¡Y eran todas diferentes! Cada uno había sido capaz de articular su concepción de la emoción con la que el dispositivo le proponía. Uno nos contó que había prestado atención a las fotos cuando el ritmo cardiaco cambiaba, buscando en ese momento qué había en la foto que pudiera justificar el cambio de ritmo. Al interesarse por la foto, había descubierto que la foto era interesante. Otro nos relató que se había dejado contagiar por el ritmo e incluso se había entusiasmado con él, de modo que dicho ritmo había transmitido ese «entusiasmo» a la foto. Y otro más nos contó que había entendido qué era lo que se esperaba de él y simplemente se había prestado al juego —decía— «sin pensar más». Otro había aceptado el juego en términos de una experimentación interesante consigo mismo y con las posibilidades de dejarse guiar por un dispositivo. Otro nos dijo que se había resistido... y se quedó muy sorprendido al descubrir que aun así había elegido las fotos preseleccionadas. Gracias a estos testimonios contábamos con múltiples versiones de lo que podía significar te-

* Está descrito y analizado en V. Despret, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethonopsychologie des émotions*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001, p. 249 y ss. En 1962 los norteamericanos Stanley Schachter y Jerome Singer formularon la teoría de los dos factores de la emoción, fisiológico y cognitivo, consistiendo el segundo en un etiquetado basado en la información proporcionada por el entorno social (N. del t.).

ner la experiencia de «ser afectado», ninguna de las cuales, ateniéndonos a la manera de proceder tradicional, había tenido la suerte de superar a la propuesta por el dispositivo.

Ciertamente, Valins podía pretender que la emoción no es directa o únicamente tributaria del cuerpo, pero las razones que tenía para poder sostener eso —y las formas en que los sujetos contribuyeron activamente a producir su versión— permanecían definitivamente fuera del marco del experimento. Oficialmente, los sujetos no hicieron más que «reaccionar». Se portaron como buenos sujetos: aceptaron ser tomados como rehenes de un problema del que ninguno podía saber cómo podía interesarle ni cómo ellos mismos podían construirlo. Desde luego, sería perfectamente legítimo plantear la cuestión de si los sujetos de Valins, al igual que los nuestros, participaban en lo que se llama un «pacto de doble ignorancia» (recordemos: los sujetos, supuestamente ignorantes, ocultan al experimentador que «saben»). Nos daríamos cuenta, al igual que cuando se volvió a preguntar a los sujetos de Milgram[62], que es muy probable que se hubieran limitado a hacer lo que se esperaba de ellos, sin decepcionar al experimentador. Ahora bien, si esa pretendida ignorancia por la que apuestan los psicólogos es condenable, no es en nombre de ninguna vieja moral que prohiba la mentira —en ese caso me vería obligada a repudiar todas las investigaciones de doble ciego en medicina, en las pruebas acerca del placebo, basadas en un pacto de ignorancia que en este caso sí es «cómplice», pues se trata de «entrar en el juego» haciendo explícito a los sujetos qué es lo que está en juego en el dispositivo—. La ignorancia buscada mediante la ocultación de información, que preside los experimentos en Psicología, me parece inútil y poco interesante porque impide que el científico explore todas las versiones que el sujeto investigado podría proponerle. Depositario único de la experticia acerca de las cuestiones que le puede plantear y de la correcta definición de su objeto, al apostar por la ignorancia de su sujeto el experimentador lo transforma en una «máquina de reaccionar» que a la postre no tiene mucho que enseñar al científico acerca de las múltiples formas de ser emocionado, afectado, tocado por algo. Si el sujeto declara tan a favor del problema del científico es sólo porque éste logró hacerle callar.

[62] Véase S. Milgram, *Obedience to Authority*, Nueva York, Harper and Row, 1975; y léase la apasionante investigación llevada a cabo cuarenta años después con los sujetos del experimento por Ian Parker, Obedience, *Granta*, 71 (*Shrink*), octubre de 2000, pp. 101-125.

Dejemos esto por un instante, aunque volveremos a ello, y centrémonos en la cuestión del cuerpo que se pone en juego y con el cual se experimenta. Porque, si analizamos la forma en que el cuerpo se define en el experimento, surge un fenómeno interesante: es claramente heredero de una antropología contra la cual se desarrolló esa clase de experimentación (y muchas otras en el mismo momento). Y es que el experimento puede interpretarse como un intento de liberar a las emociones de un dualismo en el que solían estar atrapadas: el dualismo entre el cuerpo y la razón. Al cuerpo se le asignan imperativamente las reacciones, la pasividad, las emociones, lo incontrolable, lo no pensado. Dentro de la razón se guardan celosamente el pensamiento, la voluntad, la conciencia, la actividad y los procesos racionales. Ahora bien, la pretensión de devolver la emoción al pensamiento viene a enturbiar ese dualismo. Sin embargo, de acuerdo con nuestro análisis no podemos sino rendirnos a la evidencia: dado que sigue siendo deudora de una concepción del cuerpo que refuerza el dualismo, el experimento no hace más que avalarlo. Parafraseando a William James, la nueva versión del dualismo sólo ha consistido en mover uno de sus muebles.

De entrada, las exigencias de los científicos, e incluso diríamos que sus reflejos, les obligan a pensar los eventos únicamente en términos de reacciones. Pero lo que nuestros sujetos nos enseñan acerca de lo que les pasa nos remite a una historia muy diferente, una historia durante cuyo transcurso ellos construyen activamente una experiencia de «disponibilidad». Concebir el sujeto emocionado en términos de pura reacción a estimulaciones escrupulosamente controladas equivale a inscribirlo en un sistema de causas que no pueden dar cuenta de lo que el sujeto hace —activamente— para conmoverse —o para resistirse a la emoción—. La cuestión aquí no es tanto la noción de causa cuanto el modo —un tanto apresurado— en que ésta se entiende. La filósofa Amélie Rorty[63], recogiendo la distinción entre objeto y causa de la emoción a fin de esclarecerla, subraya que la causa de la emoción no implica pasividad por parte del sujeto, sino al contrario. En el concepto de causa —sugiere— es necesario incluir el de *disposición*: la disposición a la irascibilidad no significa solamente una escasa tolerancia a la frustración, una reacción o reactividad, sino que también implica el hecho de buscar en el entorno situaciones frustrantes, de percibirlas como frustrantes. ¿Quién no reconoce esto? Cojo el autobús en un estado

[63] «Explaining emotions», en A. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 103-127.

de mal humor en el que casi mataría a alguien. Está abarrotado y la gente está también de mal humor, lo que no hace otra cosa que empeorar el mío. Llego a desear que me empujen e incluso tal vez a colocarme de manera que corra el riesgo de que me empujen, y así podré descargar sobre algún inocente pasajero —redefinido como un grosero descarado— toda la cólera acumulada a lo largo del día. Las emociones no son meras reacciones; son, como nos enseña James, disposiciones que cultivamos.

Por lo demás, y aunque esto ya va implícito en lo anterior, el propio dispositivo reconduce, sin cuestionarlo, el dualismo entre cuerpo y conciencia, e incluso lo acaba amplificando en cierto modo. Este dualismo se prolonga a través de otro: el que separa la experiencia vivida entre un interior y un exterior, nítidamente diferenciados. Ahora bien, si esta doble separación parece a primera vista característica de la versión dominante de la Antropología occidental, que es la que adopta para sí el discurso científico, hay que decir que otras versiones, más cercanas a la experiencia cotidiana y tales que cabe hallar en ellas huellas de la psicología del sentido común, no dejan de aparecer en otros lugares fuera de la ciencia[64]. Las múltiples concepciones contradictorias del cuerpo y de las emociones que circulan en nuestra cultura no dejan de manifestarse por doquier[65]. Más que retomar la crítica «deconstruccionista» a la versión dominante de la Antropología, intentemos abordar el problema al revés y reencontrarnos con las condiciones que permiten pensar el cuerpo desde una perspectiva menos deudora de las restrictivas elecciones del dualismo. Podemos hacerlo, por ejemplo, confiriendo otro significado a la noción de creencia, tan relevante en los misterios de Valins.

Probemos a reemplazar el término «creencia» por otro que describa igual de bien la situación pero que lo haga desde el punto de vista del sujeto y ya no desde el punto de vista de las constricciones del dispositivo y los argumentos que las sostienen. Reemplacemos «creencia» por «percepción». Ciertamente, los sujetos «creen» que el ritmo cardiaco es el suyo, pero ¿tiene eso alguna importancia? Los sujetos perciben un ritmo cardiaco y lo perciben como el ritmo

[64] Podemos remitimos a William James para una definición diferente del cuerpo, más cercana a la experiencia y en clara ruptura con la Antropología dualista: nuestro cuerpo lleva —escribe— «el signo de la ambigüedad. A veces trato mi cuerpo como una mera parte de la naturaleza exterior. Otras veces, en cambio, pienso en él como "mío", lo incluyo dentro de "mí", y algunos cambios o determinaciones locales en él aparecen como eventos espirituales» *(Essays in Radical Empiricism*, Nueva York, Longman Green, 1958, p. 143; 1.ª ed. 1912). En el análisis que sigue se apreciará una marcada influencia del pensamiento de James.

[65] Me remito al prefacio que dediqué al trabajo de la etnopsicóloga Catherine Lutz en *Dépression et entre-traduction des univers émotionnels*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004.

que el mundo les proporciona. Este ritmo se convierte en algo que les habita, pero no como un cuerpo cerrado al mundo (y que permitiera decir «este corazón no me hace nada y no me hace hacer nada, porque no es el mío») sino como un cuerpo que se despliega bajo el régimen de la indeterminación. El ritmo cardiaco es un ritmo percibido, y es el que habita cada uno de esos cuerpos-mundo, cada uno de esos cuerpos ambiguos de límites difusos, de esos cuerpos articulados y que articulan, de esos cuerpos dispuestos a acoplarse a los ritmos y a la vitalidad de lo que ya no es —o no es todavía— ni del todo «sí mismo» ni del todo «mundo». Lo que esto prueba, en última instancia, es que en la experiencia emocional los enunciados «esto es mi cuerpo» y «ahí está el mundo» se vuelven mucho más indeterminados.

Tener un cuerpo es aprender a ser afectado. Yo diría que los sujetos, de hecho, han producido un cuerpo, han aprendido a ser afectados de acuerdo con los diversos componentes del ritmo del mundo, de un mundo indeterminado, un mundo del cual forma parte el ritmo del corazón. Han articulado el mundo con el ritmo de un corazón que les habita, el tiempo pautado en el experimento. Y ese ajuste ha producido una nueva posibilidad en lo que se les había mostrado y lo que se les había pedido. De algún modo, los latidos del corazón constituyen una *disponibilidad* que se ofrece al sujeto; predisponen a otra forma de concordar el corazón y lo que se sabe acerca del mundo. El cuerpo habitado se vuelve disponible respecto a la diapositiva. La diapositiva dispone de ese cuerpo habitado por uno u otro corazón.

Al exigir a la emoción que eligiera su terreno de juego, los autores han sometido a sus sujetos a los imperativos de esa elección y no han sido capaces de descifrar la manera en que cada uno de ellos articulaba de una forma singular la relación con la emoción; una relación marcada por la indeterminación, una relación en virtud de la cual el sujeto produce la emoción y al mismo tiempo se deja producir por ella. La emoción no es sólo lo que se siente; es lo que hace sentir. La emoción, diría yo, no es sólo lo que nos hace acoger el mundo; es también la manera en que pedimos al mundo que nos acoja, a veces con el riesgo de pedirle que nos dé más pulso.

IV
LO QUE LAS CIENCIAS DE LA ETOLOGÍA Y LA PRIMATOLOGÍA NOS ENSEÑAN SOBRE LAS PRÁCTICAS CIENTÍFICAS

Entre 1915 y 1930 vivía en el zoo de Edimburgo un grupo de pingüinos. A lo largo de esos años un equipo de zoólogos los observaban con paciencia y minuciosidad, y comenzaron a ponerles nombre. Al principio, antes de recibir su nombre, cada uno de los pingüinos ocupaba su lugar de acuerdo con categorías sexuales. En función de las parejas que formaban se llamaban Andrew, Charles, Eric..., mientras que otros se llamaban Bertha, Ann, Caroline... Pero, a medida que los años pasaban y las observaciones se acumulaban, algunos hechos cada vez más perturbadores parecían venir a sembrar el desorden en esta bonita historia. De entrada, reconozcamos que las categorizaciones se habían establecido sobre un supuesto un poco simplista. Ciertas parejas no estaban formadas por un pingüino y una «pingüina», sino por dos pingüinos juntos. Así pues, los cambios de identidad (desde la perspectiva de los observadores humanos, no de las aves) eran de una complejidad *shakesperiana*. De hecho, y para decirlo todo, los propios pingüinos participaban de esa complejidad cambiando de pareja. Tras siete años de observaciones sosegadas los zoólogos cayeron en la cuenta de que todas las atribuciones excepto una eran erróneas. Y entonces se realizó un cambio de nombres generalizado: Andrew fue rebautizado como Ann, Bertha se convirtió en Bertrand, Carolina devino Charles, Eric se metamorfoseó en Erica y Dora permaneció como Dora. Eric y Dora, cuyos días en mutua compañía transcurrían apacibles, pasaron a llamarse Erica y Dora. Bertha y Caroline, en cambio, de las que se había entendido después de algún tiempo que eran homosexuales, pasaron a la posteridad como Bertrand y Charles[66].

Sin embargo, la homosexualidad sólo raramente se había observado en la naturaleza. Se especuló entonces con que las condiciones del zoológico hubieran podido empujar a los pobres pingüinos a comportamientos un tanto contra natura. ¿Pero cómo comprender entonces que unos cincuenta años más tarde esos pingüinos acabasen constituyendo una suerte de norma, dado que los comportamientos homo-

---

[66] Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance. Animal Homosexuality and Natural Diversity,* Londres, Profile Books, 1999, p. 95.

sexuales en la naturaleza se han vuelto innumerables y a la altura de los años 90 se había informado de ellos en más de trescientas especies, incluyendo lobos y gaviotas? Habría que considerar, sin duda, los intensos efectos, en los años 80, de la revolución *queer* y los movimientos homosexuales americanos. Es posible también que la revolución feminista, algunos años antes, produjera efectos asimismo considerables. Tomemos el caso de los babuinos y volvamos por unos momentos al zoo.

Nos trasladamos aproximadamente a la misma época, pues nos encontramos de nuevo a finales de los años 20, y a sólo unos cientos de kilómetros, pues nos citamos en el zoológico de Londres. De nuevo, un observador está realizando su tarea, estudiando el comportamiento de los animales. Esta vez son babuinos hamadryas quienes constituyen el objeto de interés de los humanos. Sin embargo, el espectáculo es mucho menos divertido, por no decir trágico. En 1925 se había creado en el zoo de Londres una colonia de babuinos con un centenar de machos. Con una trágica indiferencia, algunas hembras clandestinas renunciaron a escapar de la vigilancia sexista y cautelosa de quienes habían formado el grupo. Como consecuencia, una veintena de hembras se unieron a los cincuenta y seis supervivientes. Y es que los conflictos de intereses que habían enfrentado a los animales entre sí los habían diezmado reduciéndolos casi a la mitad. Pero las cosas no se arreglaron con la introducción de las hembras. Bien al contrario, los conflictos fueron más intensos. El observador, Solly Zuckerman —que se convertiría en uno de los primatólogos más conocidos del mundo occidental—, desarrolló su estudio en esa situación creyendo estar enfrentándose a las condiciones naturales. Formuló una teoría que marcó durante mucho tiempo la imagen del babuino, según la cual las hembras eran siempre receptivas[67] y los machos no cesaban de pelearse por ellas. La sociedad de los babuinos se caracterizaría, así, por una jerarquía extremadamente rígida, agresiones constantes y una competición despiadada. La única cohesión posible parecía basarse en el sexo y la dominancia. Los machos se aseguran el dominio sobre las hembras —y por tanto sobre los recursos sexuales— y unos dominan a otros. La jerarquía, en definitiva, viene a servir de criterio organizador de las relaciones al limitar la violencia generada por la competencia. El macho dominante, que en cierto modo funciona como el padre, vigila celosamente a sus hembras y, merced a su estatus de dominante, se hace respetar —ciertamente mediante la inflexibilidad intransigente de la violencia— por parte de las más jóvenes del grupo.

[67] De hecho, puede que así ocurriera, pero de manera totalmente contextual y explicable por el desajuste que comportaba el traslado de un hemisferio a otro. Sin embargo, Zuckerman estaba tan convencido de que la sexualidad definía el lazo social que ni siquiera contempló esa posibilidad.

Mientras que los comportamientos traviesos de los pingüinos habían podido generar una saludable sospecha, aquí nadie puso en duda las observaciones realizadas planteando la cuestión de las condiciones de cautividad. Al parecer, lo que valía para los pingüinos invertidos no valía para estos babuinos tan brutos. Pero los motivos de preocupación disminuirán a medida que los datos de campo vayan confirmando ampliamente las teorías de Zuckerman: sus babuinos poco amistosos —y, todo hay que decirlo, poco sofisticados— se convirtieron en el modelo de cualquier sociedad de primates. Los sucesores de Zuckerman, sobre todo Sherwood Washburn e Irven DeVore, se dieron cita en la sabana. Y, aunque probablemente con una dosis menor de violencia, su modelo siguió siendo similar. En los años 60 el modelo de la sociedad de primates concitó una casi total unanimidad y, dado que aportaba numerosas respuestas a la pregunta por el origen de los seres humanos, suscitó el interés de los primatólogos y también de los antropólogos. Al igual que los babuinos, los primeros humanos habrían descendido de los árboles para enfrentarse a las dificultades de la vida en la sabana: escasez de recursos, escasez de lugares donde resguardarse y protegerse de los depredadores, y una competencia igual de intensa por las hembras. Los babuinos serían extremadamente agresivos, se hallarían en conflicto casi constante y, al igual que supuestamente hicieron los primeros humanos, habrían desarrollado un sistema de regulación de los conflictos basado en una fuerte jerarquía y un modelo piraminal de dominancia: el macho dominante o alfa tiene siempre un acceso prioritario a las hembras y al alimento; justo por debajo de él se encuentra el macho beta, y así sucesivamente. En la base de la pirámide estarían las hembras, todas ellas bajo la dominación de los machos, que se ocupan de las crías y participan en los conflictos. Ellas no tienen gran cosa que decir ni hacer: los machos dirigen el grupo, lo defienden contra los depredadores y regulan todas las actividades sociales.

Sin embargo, en el mismo momento en que Washburn y Devore observan a sus babuinos en la sabana, a mediados de los 60, las mujeres entran en escena y en su mayor parte llegan a la misma conclusión: ¡nosotras no vemos lo que nuestros colegas masculinos describen! Las descripciones cambian. La jerarquía es un mito, dirá primero la primatóloga Thelma Rowell y más tarde la primatóloga Shirley Strum, ya en los 70. La agresión no constituye el principal modo de relacionarse. Al contrario, los babuinos se muestran capaces de sutiles juegos de intercambios y alianzas. Los babuinos son pacíficos, y las hembras, si nos fijamos bien, ocupan en realidad el centro de una red social que está muy atenta a ellas. Son ellas quienes deciden los desplazamientos del grupo. Es más, un macho no puede integrarse en el grupo si no cuenta con la amistad de las hembras.

Las primatólogas comenzaron a preguntarse en qué se habían basado las observaciones de sus colegas masculinos: ¿acaso el machismo tiñe demasiado las teorías, y especialmente la idea de que la fuerza asegura la dominancia? Y, lo que es todavía más interesante, tanto Thelma Rowell como Shirley Strum se preguntaron si la jerarquía no es ante todo un problema que interesa sobre todo a los hombres, particularmente a los universitarios[68]. Estas autoras subrayan que en los babuinos los roles son sorpechosamente demasiado similares a los que se esperan de mujeres y hombres en la sociedad humana, «una sociedad dominada por los hombres —escribe Shirley Strum—, caracterizada por una clara división del trabajo, una sociedad donde los hombres detentan el poder y las mujeres sólo pueden prosperar uniéndose a un macho dominante». Ciertamente, en la medida en que esta diferencia de roles aparecía en Occidente —en todo caso a partir del siglo XVIII— como algo que corresponde a la naturaleza misma de los hombre y las mujeres y no como una forma particular de organización política[69], era sin duda completamente legítimo e incluso necesario encontrarla en el seno de nuestros ancestros «naturales». Pero, si sostenemos esto, ¿no debemos entonces inferir que la propia crítica al modelo anterior y a las nuevas observaciones que acompañan y fundamentan dicha crítica tampoco son ajenas a los cambios de las condiciones sociales, políticas y culturales características del giro producido a finales de los 60? Dicho más claramente, ¿no habrá influenciado el avance del feminismo el comportamiento de los babuinos? Esto significaría, pues, que la Etología podría estar siempre bajo la sospecha de ser capaz de validar cualquier modelo de sociedad a condición de elegir la especie adecuada o seleccionar cuidadosamente las cuestiones que nos planteamos y, por tanto, las observaciones que recogemos. Tal sospecha no es nueva. Cuando repasamos la historia del problema de saber si la naturaleza es competitiva o solidaria —problema recurrente en la historia de los animales— se evidencia que según la época y el contexto político tiende a imponerse una u otra versión. Esto, además, permite afirmar a algunos investigadores maliciosos que bajo gobiernos de derecha los animales son por lo general competitivos, mientras que bajo gobiernos de izquierda a menudo son cooperativos.

[68] Véanse al respecto las apasionantes contribuciones del libro dirigido por Shirley Strum y Linda Fedigan *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2000. Para conocer las investigaciones de ambas primatólogas remito a T. Rowell, *Social Behaviour of Monkeys*, Harmondswoth, Penguin Books, 1972, y S. Strum, *Presque humain* (trad. por F. Simon Duneau), París, Eschel, 1990.

[69] Véase a este respecto el bello análisis del desplazamiento de la legitimación de la dominación desde el ámbito religioso hasta el natural en el artículo de Eleni Varikas «Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique», en D. Gardey e I. Lowÿ (eds.), *L'invention du naturel*, París, Editions des Archives Contemporaines, 2000, pp. 89-108.

Ha hecho correr ríos de tinta el tema del llamativo contraste entre los animales competitivos descritos por Darwin y los que aproximadamente en el mismo momento, cuando terminaba el siglo xix, el naturalista anarquista ruso Piotr Alekséyevich Kropotkin describía como solidarios. Marx tenía la mosca detrás de la oreja en lo tocante a Darwin y sobre esta cuestión escribió, en una carta dirigida a Engels en 1862, que «es digno de notar cómo Darwin reconoce en los animales y las plantas a la propia sociedad inglesa de su tiempo, con su división del trabajo, su competencia, sus aperturas de nuevos mercados, sus "invenciones"y su malthusiana "lucha por la vida"»[70]. En cuanto a lo segundo, Kropotkin no necesita a Marx para percibir inmediatamente la conexión entre la naturaleza y su utopía política. En su libro de 1902 *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*[71*] cuenta que, buscando con entusiasmo y sobre el terreno pruebas de la evolución y la selección, le sorprendió la diferencia entre sus propias observaciones y aquellas en las que se basaba la teoría de la selección natural. «Cuando exploraba la región de Vitim en compañía de mi amigo Poliakoff, un consumado zoólogo, [...] buscábamos en vano pruebas de esa dura competencia entre animales de la misma especie que la lectura de la obra de Darwin nos había preparado para encontrar [...]. Pero incluso en las regiones del Amur y del Ussuri, donde prolifera la vida animal, sólo raramente fui capaz —a pesar de la atención que prestaba— de constatar hechos que demostraran auténtica competencia, verdadera lucha entre animales superiores de la misma especie. La misma impresión se desprende de la mayor parte de las obras de zoólogos rusos»[72]. Lejos de de ver una lucha continua de uñas y dientes en pro de la supervivencia —continúa—, no he visto más que pruebas de apoyo mutuo, amistad y solidaridad: alimentar al extraño, adoptar al huérfano, ayudar al que está en dificultades, a veces con peligro para la propia vida... Así se comportan los animales. No he visto por ningún lado, concluye Kropotkin, la supuesta lucha de todos contra todos, la competencia feroz por los recursos. Contra lo que afirman los darwinistas, no es sólo que los animales eviten la lucha: es que se ayudan mutuamente. Ahora bien, para explicar esas divergencias los estudiosos nos recuerdan que Kropotkin era un anarquista que buscaba en la naturaleza los fundamentos de la solidaridad. La concepción darwiniana de la lucha por la existen-

[70] Engels retomará y completará esta crítica: la Economía presta sus modelos a la naturaleza, la naturaleza los «naturaliza» y la Historia natural, por su parte, se los ofrece de nuevo a la Economía: «hecho el juego de manos [es decir, la transposición de la sociedad a la naturaleza], las mismas explicaciones se transfieren de vuelta de la naturaleza a la sociedad y se afirma que se ha probado su validez en tanto que leyes eternas de la sociedad humana».

[71] La versión francesa, modificada, data de 1906, reeditada en 1979 por Les Editions de L'Entr'aide (París).

* En francés se tradujo como *L'Entr'aide, un facteur de l'évolution*. En español se ha editado varias veces. La primera fue en 1938 en Valencia, por la Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (N. del t.).

[72] *L'Entr'aide*, *op. cit.*, p. 10.

cia, argumentan estos críticos, estaba en flagrante contradicción con el modo de gobierno que Kropotkin quería establecer. Por tanto, había visto en la naturaleza lo que deseaba ver.

«La misma impresión que yo había tenido trabajando sobre el terreno se desprende de la mayor parte de las obras de zoólogos rusos», escribía Kropotkin. Entonces quizás no sea solamente un problema de orientación política, sino también de nacionalidad. De hecho, los propios investigadores coinciden igualmente en esto. Según el país, no se plantean exactamente las mismas cuestiones a los animales y no se observa lo mismo. El etólogo Gilles Le Pape ha realizado un bonito estudio en el cual ha comparado proyectos de investigación sobre el desarrollo de animales jóvenes —incluyendo diferentes especies—, en concreto sobre la aparición de determinados comportamientos. Y subraya, por ejemplo, que las investigaciones desarrolladas en los países anglosajones, donde la violencia es un problema, se centran en el surgimiento de comportamientos agresivos en los animales jóvenes, mientras que en los países en vías de desarrollo se preguntan por el modo en que se realiza el destete. Asimismo, apenas se puede dejar de advertir que los monos observados en Brasil no cuentan exactamente la misma historia que los observados en el viejo continente. No responden a cuestiones de antropología (cuestiones acerca de los orígenes de la humanidad y de cómo se comportarían los primeros humanos), sino a preocupaciones en torno a la relación entre recursos y supervivencia. Y además esos monos comenzaron a ser interrogados por la naciente Primatología brasileña al comienzo de la crisis de la biodiversidad. Según los primatólogos brasileños, hay que entender la orientación de tales investigaciónes poniéndolas en conexión con la propia historia del país. Los monos observados por estos primatólogos son herederos de una relación con la naturaleza que los hombres que les estudian también mantienen; una relación que es ella misma heredera de la colonización portuguesa. La naturaleza se definía entonces, ante todo, en términos de recursos a explotar, y efectivamente tal fue lo que hicieron los colonizadores y es la actitud que los brasileños dicen haber heredado. Por lo general, los monos dan testimonio de preocupaciones por una convivencia cada vez más difícil con dichos recursos[73].

En cuanto a los monos observados por los japoneses, no falta un hecho singular: desde los años 50, los primatólogos nipones utilizan el término «cultura» aplicándoselo a sus animales, de modo que no lo consideran privativo del ser humano.

---

[73] M. E. Yamamoto y A. I. Alencar, «Some Characteristics of Scientific Litterature in Brazilian Primatology», en Strum y Fedigan, *op. cit.*, 2000, pp. 184-193.

Entre nosotros, las discusiones más agrias han levantado ampollas sobre este tema hasta hace apenas unos años. Y esto es más sorprendente si contamos el modo en que dicho término ha llegado a los investigadores y se les ha impuesto: es una pequeña hembra observada en la isla de Koshima la que suscita la adopción del término cuando inventa un comportamiento nuevo, lavar las patatas con agua de mar. Se pudo observar cómo ese comportamiento se extendió paulatinamente por imitación y se instaló en toda la comunidad, primero entre los jóvenes y las hembras y después entre los machos de más edad. Pero lo sorprendente es enterarse de cómo llegaron las patatas a la playa de la isla: fueron los investigadores quienes las distribuyeron entre el grupo, algo que habría sido impensable para un primatólogo occidental (debo precisar que algunos lo han hecho, pero de manera encubierta, y esta conducta siempre ha sido objeto de desaprobación). Principalmente, la diferencia gira en torno al problema de la autenticidad y el salvajismo: para un primatólogo occidental, un mono salvaje es un buen testigo, es auténtico, de modo que puede dar testimonio de la naturaleza, a la que se supone no contaminada por los humanos; para un primatólogo japonés, un mono salvaje es un mono que se esconde, y por tanto un mono inobservable, de ahí que los investigadores considerasen natural distribuir alimento a unos animales que Occidente quería preservar como salvajes. Para los japoneses es más fácil pensar así en la medida en que para ellos el origen de los comportamientos humanos no es un tema de investigación central —están menos preocupados por conservar a los animales como testigos de la autenticidad—, igual que tampoco les resulta central la idea de que la naturaleza constituye un espacio salvaje no contaminado por los humanos. Para el japonés la naturaleza no se define —según tendemos a definirla nosotros— como un espacio a proteger de cualquier influencia, sino como un espacio donde el trabajo humano y el trabajo de la propia naturaleza se van a articular entre sí. Los bonsáis ejemplifican bien esto. Así pues, para poder acercarse a los monos nada impide a los investigadores adoptar técnicas de domesticación —en forma de aprovisionamiento—*.

Animales homosexuales durante la revolución gay, babuinos beneficiándose del avance de las ideas feministas, animales capitalistas o anarquistas, monos brasileños comportándose como colonizadores portugueses, monos japoneses instuidos...: todo esto, en definitiva, debería llevarnos a dar la razón a una divertida ocurrencia que encontramos en los escritos de Bertrand Russell. En los años 30 a éste le sorprendía, en efecto, que los animales, «según parece, se conducen

---

* En el original hay un juego de palabras con «*apprivoisement*» (domesticación) y «*approvisionnement*» (aprovisionamiento) (N. del t.).

siempre de manera que demuestran la exactitud de la filosofía de quien les observa». Da fe de ello, según él, el hecho de que en el siglo xviii «los animales eran feroces, pero bajo la influencia de Rousseau comenzaron a servir de ilustración al culto del noble salvaje [...]. A lo largo del reinado de la reina Victoria —continúa el filósofo— los monos fueron virtuosos monógamos, pero durante los años 20 sus costumbres se deterioraron de una forma desastrosa». La influencia de Freud sobre los babuinos debería considerarse, y de hecho tengo algunos indicios que permiten pensarla: recordemos los babuinos del zoo de Londres, ávidos de sexo, y tengamos presente que Zuckerman había leído *Tótem y tabú*, y advertiremos entonces que no se equivoca.

El filósofo, implacable, no se detiene ahí. Continúa aún más divertido: «En cuanto a las teorías del aprendizaje basadas en la observación de los animales, no podemos dejar de sorprendernos por el hecho de que los animales observados por los americanos insisten con vehemencia hasta que caen por azar en la solución, mientras que los animales observados por los alemanes permanecen tranquilamente sentados rascándose la cabeza hasta que consiguen elaborar una solución en su interior»[74]. Si recordamos las investigaciones de Gilles Le Pape sobre la aparición de los comportamientos en la ontogénesis, y teniendo en cuenta que en América los animales jóvenes se baten y en los países pobres se debaten en el problema del destete, cabe pensar que Russell no va del todo desencaminado.

Las investigaciones más conocidas actualmente de Harlow —que puso en aislamiento a cientos de jóvenes monos reshus, por no decir miles, para demostrar que el apego es esencial para el crecimiento de los niños— han recibido críticas como las anteriores. Y, lo que es aún más interesante, tales críticas muestran algunas contradicciones. Para ciertas feministas subrayar la función de la presencia de la madre durante el crecimiento de los niños —y mostrar los efectos desastrosos de su ausencia— no dejaba de ser una manera de confinar a las mujeres a sus roles tradicionales. Otras han visto algo diferente en la investigación de Harlow. Éste muestra, ciertamente, que cuando la madre no está disponible el desarrollo afectivo del pequeño mono transcurrirá bastante bien si se le proporciona una imitación que la sustituya. Ahora bien, según otras feministas ese era justo el mensaje de Harlow, pero sus investigaciones tuvieron lugar en una época, los años 50, en que la demanda de mano de obra era cada vez mayor y generaba problemas, de modo que se intentaba animar a las mujeres a que pu-

[74] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, París, Gallimard, 1961, pp. 160 y 161.

sieran rumbo a las fábricas. Las investigaciones, pues, habrían llegado en el momento justo para animar a las mujeres a dejar a otras personas la tarea de ocuparse de sus hijos.

Podemos encontrar una versión bastante similar de esta historia observando lo que pasó con otras prácticas de la Psicología experimental. Por ejemplo, cabría preguntar a esas auténticas heroínas del laboratorio que fueron las ratas albinas lo que les ocurrió cuando las cuestiones que se les planteaban acusaron la influencia de la toma de conciencia feminista. Tengamos en cuenta, por lo pronto, que durante mucho tiempo los científicos pedían a las ratas que testimoniaran la diferencia «natural» entre machos y hembras. Una primera diferencia se refería a la sexualidad de las hembras, mucho más pasivas. Tal pasividad podía observarse fácilmente en los experimentos en los que se ponían juntos un macho y una hembra. Cuando el experimentador dejaba la hembra en la jaula en la que tenía que esperar al macho, normalmente se escondía en un rincón. El macho se acercaba, la estimulaba y desplegaba un buen número de actividades a las cuales la hembra no solía hacer otra cosa que «reaccionar». Esta reacción pasiva ante las estimulaciones ofrecidas por el macho se reduciría a un simple reflejo, denominado el reflejo de «lordosis», en virtud del cual la espalda de la hembra se curva y su cola se levanta. A finales de los 80 Martha McClintock, una etóloga que además era feminista, propondrá otra interpretación a raíz de sus propios experimentos con ratas: la actividad sexual sería una actividad diádica y negociada. Las hembras no son en absoluto pasivas. Al contrario, solicitan activamente al macho. Esta investigadora describe cómo, en sus experimentos, a menudo los machos vacilan en cuanto a la intensidad de su motivación y a veces intentan resistirse a los asaltos de la hembra. Esta última, en las descripciones de McClintock, pasa de ser sexualmente pasiva a «sexualmente interesada».

Pues bien, ¿debemos inferir de todo esto que los animales no son otra cosa que ventrílocuos y todas las inestigaciones están totalmente sesgadas? Me gustaría proponer otra explicación mucho menos extremista retomando los anteriores ejemplos y analizándolos de otra manera. Seamos metódicos y retomémoslos por orden de aparición: los pingüinos homosexuales, las babuinas emancipadas, los animales competitivos de Darwin y los solidarios de Kropotkin, las buenas y malas madres rhesus y, por último, las ratas desvergonzadas.

Empecemos por los pingüinos. ¿Por qué no se había observado homosexualidad en la naturaleza? Ciertamente, cabe suponer que los investigadores no la veían porque no esperaban verla. La homosexualidad ha sido el comportamien-

to contra natura por excelencia. ¿Significa eso que los investigadores estaban ciegos o no querían verla? Las cosas son un poco más complicadas. De entrada, algunos investigadores sí observaron ese comportamiento, pero actualmente confiesan que era un poco difícil hablar de él: podían haber caído bajo la sospecha de tener manías o intereses algo extraños. Así pues, se consideraban excepciones. Además, desde el punto de vista teórico los comportamientos homosexuales aparecían como una paradoja de la evolución, dado que los animales homosexuales no transmiten su patrimonio genético. En realidad, esto pone de manifiesto una concepción muy estrecha de la homosexualidad —los animales estarían orientados exclusivamente hacia sus compañeros del mismo sexo y con ello mostrarían una rigidez de lo más ortodoxa—, así como una concepción muy estrecha de la vida afectiva y sexual de los animales, según la cual sólo deberían emparejarse con fines reproductores. ¡En el colmo de la rigidez, Dios habría renunciado a obtener de los animales una virtud que no había podido obtener de ninguno de sus fieles humanos! Ahora bien, esta concepción ha marcado durante mucho tiempo las investigaciones: los animales sólo harían cosas porque estas cosas serían útiles para su supervivencia y reproducción. Se trata de una concepción ampliamente cuestionada hoy en día. Se comienza a aceptar que los animales hacen cosas a veces para nada, a veces simplemente porque les resulta agradable y a veces porque lo que les importa son las relaciones. Y yo formularía la hipótesis de que estas nuevas concepciones han llevado a los investigadores a plantear otras cuestiones e imaginar otras formas de observar a sus animales.

Por lo demás, quienes observaban comportamientos orientados hacia un compañero del mismo sexo podían perfectamente encontrar justificación en una explicación funcionalista que sacara el comportamiento del ámbito de la sexualidad: cuando yo era estudiante se nos enseñaba que cuando un mono monta a otro de esa manera (y lo mismo se decía de las vacas en los prados) ello no tenía nada de sexual, sino que era sólo una forma de demostrar que era el dominante. El honor y la virtud quedaban salvados, al igual que las reglas de la selección que guían la reproducción. Todo podía entenderse en términos de dominancia y sumisión. Finalmente, y esta es la última razón, en realidad los investigadores no observaban comportamientos homosexuales en la naturaleza por la sencilla razón de que son bastante raros de ver, del mismo modo que raramente se observan en ella comportamientos heterosexuales: se trata de comportamientos que los animales suelen realizar resguardados, dado que en ese momento son muy vulnerables y evitan ser vistos, máxime teniendo en cuenta que los humanos son

para ellos posibles depredadores. Sin embargo, dado que cada año llegan nuevas crías, nadie ha puesto en duda jamás que los animales tengan sexualidad, incluso si no se la ve. En cambio, como no era fácil imaginar comportamientos homosexuales, existían pocas razones para suponer su existencia. Y es aquí donde, en efecto, la revolución gay ha podido dejar huella en las investigaciones: se ha comenzado a imaginar que las conductas no estrictamente heterosexuales podían existir, y por tanto a prestarles atención e intentar observarlas. La revolución *queer*, pues, ha creado una ocasión para ver cosas que hasta el momento apenas habían sido vistas.

Asimismo, respecto a la emancipación social de las babuinas, podemos entender que las hembras de los babuinos (y de numerosas especies) se han beneficiado de la revolución feminista entendida como una oportunidad. ¿Ello ha sido así porque las mujeres que han introducido la idea de conceder a las hembras una vida social más importante estaban sesgadas por sus ideas políticas? Podemos decirlo de otra manera. Las mujeres crearon una oportunidad que no existía. En concreto, las investigadoras que salieron a escena en los años 60 modificaron dos cosas. En primer lugar, se interesaron por las hembras y llamaron la atención sobre el hecho de que nadie las observaba realmente, dada la convicción de que su función era desdeñable. Y así vieron cosas que no se veían, las mismas que sus colegas masculinos posteriores han visto también. Además, las mujeres permanecieron mucho más tiempo que los hombres investigando *in situ*. Descubrieron algo que se ignoraba a propósito de los babuinos: al investigar durante más tiempo, fueron capaces de advertir que los babuinos machos nunca se quedaban mucho tiempo en el mismo grupo; pasaban de un grupo a otro y se quedaban varias semanas como si fueran visitantes. Por tanto es evidente que no podían ser quienes organizaban lo social, ya que no eran estables. ¿Pero por qué las mujeres permanecían más tiempo? De nuevo hay que buscar una respuesta matizada. Las propias primatólogas lo explican. En los años 60 había pocos puestos universitarios de alto rango que fueran accesibles para ellas. Por eso continuaban trabajando como investigadoras, *in situ*, permaneciendo mucho tiempo en un mismo lugar, ya que no tenían muchas alternativas. Ciertamente, las ideas feministas influyeron en las investigaciones, pero de modo indirecto: las ideas feministas alentaron a las primatólogas a cuestionar el modelo tradicional del macho dominante y la hembra sumisa, lo que a su vez animó a observar a las hembras desde la hipótesis de que probablemente desempeñaban alguna función social.

Respecto a Darwin y Kropotkin, investigaciones recientes han mostrado que ambos tenían razón: los animales observados por Darwin no se comportaban como los observados por el anarquista Kropotkin. He insistido un poco en el hecho de que Kropotkin escribió que «la misma impresión de solidaridad y cooperación, de ausencia de competición, se desprende de la mayor parte de las obras de zoólogos rusos». Lo convertí por un momento en una cuestión de nacionalidad, pero en rigor lo que se debería traer a colación ¡es la nacionalidad de los animales y no la de los investigadores! Porque las interpretaciones que lo remiten todo a la subjetividad del investigador, a sus ideas políticas o su nacionalidad, olvidan de manera flagrante que los animales eran realmente observados por los naturalistas. Los animales reclutados por la teoría de Kropotkin no se comportaban como los observados por Darwin porque ambos vivían en contextos ecológicos diametralmente opuestos[75]. Las condiciones de vida de dos ámbitos geográficos escasamente conocidos por los naturalistas occidentales, la Siberia oriental y la Manchuria septentrional, son muy diferentes de las que observaba Darwin en las islas: la selección puede producirse en ellos sin que la competencia juegue un papel importante. La expresión «lucha por la existencia» adquiere allí más que en ningún otro lugar el significado de «lucha de los animales contra circunstancias adversas», y no, como la teoría de Malthus invita a creer, el de «lucha de unos animales contra otros». En las regiones frías se pasa de la tormenta de nieve a la helada y, al principio del verano, el viento gélido a veces sorprende a cualquier cosa que brote y destruye la segunda nidada de las aves. En regiones más templadas las cosas no son mucho más propicias, dado que son las lluvias torrenciales y las inundaciones las que se suceden creando hecatombes con una regularidad sádica. La teoría de Malthus no se aplica en ambientes tan difíciles: el crecimiento demográfico —referido a una misma especie— sólo raramente alcanza el umbral crítico necesario para que los animales sean empujados a competir entre sí. Por otro lado, las condiciones de vida son tan ásperas que únicamente la solidaridad permite a los animales sobrevivir. Sin ella, explica Kropotkin, los rumiantes o los caballos no podrían defenderse contra los lobos, los castores sacar adelante empresas de tanta envergadura, los depredadores capturar presas difíciles, los pájaros protegerse contra los depredadores agrupándose para hacerles huir, etc. En las islas donde trabajó Darwin, en cambio, sí se plantea el problema de la superpoblación, y lo hace de una manera particularmente acuciante, pues las soluciones no son muchas. Los animales observados por

[75] Para un análisis de esta idea véase Stephen Jay Gould, «Kropotkine n'était pas un cinoque», en *La foire aux dinosaures*, trad. de M. Blanc, París, Seuil, 1993.

Darwin podían, pues, darle la razón a una teoría una de cuyas bases la constituye la competencia. Los de Kropotkin podían poner de manifiesto la importancia de la solidaridad.

Desde luego, no soy tan ingenua como para creer que los proyectos políticos de Kropotkin no tuvieran ninguna influencia sobre lo que le interesaba dentro de aquello que observaba; ni, según proponía Marx, que el contexto histórico y social en que Darwin vivía no jugara ningún papel en sus preferencias teóricas. La manera en que los humanos se organizan afecta indefectiblemente a la forma en que creen que los animales se organizan. Pero esto no lo explica todo. Los propios animales juegan un papel y ellos mismos han inventado soluciones ante los problemas que se han encontrado.

¿Qué podemos decir entonces de las hembras que acabaron poniendo de manifiesto cuál debía ser el buen comportamiento maternal, y cómo podemos dar cuenta de unos datos que son tan contradictorios como las propias críticas que recibieron? De nuevo, todo tiene que ver al mismo tiempo con el animal observado y con las condiciones en que se lleva a cabo la observación. Ahora sabemos que basta con que uno elija la especie adecuada y el dispositivo adecuado para que pueda demostrar una cosa y la contraria. Las observaciones en cautividad han mostrado que las madres rhesus viven constantemente pegadas sus pequeños. Ahora bien, cuando se pone a una hembra rhesus en una jaula estrecha su comportamiento, normalmente muy protector con su cría, cambia radicalmente y empieza a evitar el contacto con los demás. El dispositivo, pues, modifica el comportamiento. Desde luego, estas observaciones fueron rápidamente utilizadas para probar que para las hembras era «natural» permanecer continuamente en contacto con sus crías, lo que alimentó el interés por tales investigaciones y el hecho mismo de que se llevaran a cabo. Por un lado, sin embargo, estas investigaciones ¿acaso no nos enseñan sobre todo cómo es el comportamiento materno de un mono dentro de una prisión? Por otro lado, además, supongamos que los datos disponibles en los años 50 sobre el comportamiento materno de los primates hubieran sido los referentes a los macacos de gorro o los langures, especies donde las madres comparten a sus crías y se las dejan a otros miembros de la comunidad desde el momento mismo del nacimiento: en este caso no habría sido posible encontrar ningún «buen comportamiento materno» natural (Thelma Rowell, 2000). Y lo que es peor, si por casualidad se hubiera elegido preguntar, para este tipo de estudios, a los pequeños monos tití de América del Sur, entonces el modelo quizás habría cuestionado seriamente la propia organización del

reparto de tareas entre los progenitores, porque entre los tití es el padre quien se encarga del bebé, y la madre sólo tiene contacto con él para amamantarlo. En otras palabras, el modelo sólo debe su supuesta fiabilidad a la manera en que se construye la investigación: uno puede demostrar el carácter natural de muchos comportamientos diferentes a condición de que se dirija a la especie adecuada.

Por último, centrémonos en las que he denominado, en broma, ratas desvergonzadas, observadas por Martha McClintock. ¿Son un mero producto de las ideas feministas? Yo no lo diría tan rápido tras analizar lo que motivó a la investigadora y el modo en que llegó a sus sorprendentes resultados. Diría que McClintock se comportó como una buena investigadora. Por un lado, se preocupó por el rigor, es decir, la inquietaba el hecho de que a veces los resultados obtenidos se deben sobre todo —e incluso únicamente— al dispositivo. Se trata de lo que se denomina un artefacto, como si dijéramos, según el conocido chiste, que una pulga adiestrada para saltar se queda sorda cuando se le cortan las patas porque deja de saltar*. Así pues, McClintock modificó el dispositivo en el cual este tipo de investigaciones suelen desarrollarse. Por otro lado, yo formularía también otra hipótesis, esta vez claramente en términos de influencia externa: creo que ha debido jugar algún papel la preocupación por el bienestar de los animales propia de las investigaciones llevadas a cabo desde hace unos cuantos años. Los investigadores se preocupan cada vez más por proporcionar unas buenas condiciones de cautividad a sus animales, así como unas buenas condiciones durante el experimento mismo, lo cual modifica no poco las investigaciones y a veces incluso, de manera espectacular, los resultados. Porque eso fue efectivamente lo que nuestra investigadora hizo y lo que produjo unos resultados tan inesperados: una rata hembra con interés sexual, cuyo comportamiento estaba altamente motivado y mucho más elaborado en lo referente a la sexualidad y sus premisas. Después de todo, McClintock modificó el dispositivo y ello fue suficiente. Modificó dos cosas: el tamaño de la jaula, ahora mucho más grande, y la situación de «quién visita a quién». La rata macho es quien se halla esta vez en un terreno desconocido, no en su casa, al contrario que la rata hembra, la cual está en su propio terreno, algo que para los animales, como sabemos hoy, cambia muchas cosas. La jaula ya no es un espacio con cuatro rincones. Fue así como la investigadora descubrió una manera muy diferente de comportarse para su sujeto: como he dicho, la rata hembra se volvió activa e incluso *muy* activa cuando se

* En su versión española, el chiste habla de una araña entrenada para responder a la orden de «¡araña, ven!» (N. del t.).

encontró con el macho. De hecho, en ese momento era *ella* la que parecía controlar el apareamiento a través de sofisticadas conductas de aproximación, evitación e incluso solicitación sexual cuando el macho se mostraba poco cooperativo. Y gracias a las grabaciones de ultrasonidos nos enteramos de que las ratas se pusieron a cantar. Nos damos cuenta así de que las condiciones del dispositivo no «revelaban» la diferencia sexual, sino que simplemente la «fabricaban». Los comportamientos mismos eran seleccionados sobre la base de una versión muy encorsetada de la diferencia de roles entre machos y hembras: los primeros son activos, las segundas son pasivas. Huelga decir que desde entonces las hembras de numerosas especies se subieron al carro del esplendor. Son los dispositivos los que deben ser modificados: estudiar el comportamiento de solicitación de la hembra en una pequeña jaula, concluye McClintock, es como pretender estudiar el comportamiento de natación en una bañera —todo un reto—[76].

Desde entonces, la pregunta recurrente cuando se traen a colación los estudios con animales podría recibir una respuesta algo menos rápida que la que se le da habitualmente en lo que respecta a saber si el animal puede ser un modelo para el ser humano; una respuesta que ni se opone al monismo naturalista que condiciona nuestras relaciones con este tipo de preguntas ni tampoco lo ratifica. ¿Son los animales un buen modelo del ser humano? Desde esa perspectiva, la respuesta sería que sí en ciertas condiciones: los pingüinos tan espontáneos, las babuinas camino de la liberación, los animales aferrados a las tradiciones de su país, rusos, brasileños y japoneses, las monas aprendiendo lo que significa ser madre dentro de una cárcel y las ratas que se ponen a dar una serenata a los machos, nos enseñan, en definitiva, una gran cantidad de cosas sobre nosotros mismos, a condición de no olvidar lo que ellos podrían pensar de nuestras preguntas y, por supuesto, a condición de saber a qué pregunta nos están respondiendo.

---

[76] S. E. Glickman, «Culture, Disciplinary Tradition, and the Study of Behavior: Sex, Rats, and Spotted Hyenas», en S. Strum y L. Fedigan, *op. cit.*, 2000, pp. 275-295.

V
ACABANDO CON EL DUELO: PENSAR CON LOS MUERTOS

El último tema que desearía abordar recoge buena parte de las cuestiones que hemos puesto en juego hasta ahora. Es el tema del duelo y, desde el punto de vista que estoy intentando llevar adelante, de la manera en que las teorías informan nuestra manera de vivirlo. Con esto quisiera mostrar otro aspecto del modo en que lo que experimentamos puede estar ligado a las teorías que describen la experiencia en cuestión y cómo tales teorías están ellas mismas articuladas con dispositivos sociales, históricos o culturales. Quisiera también mostrar no solamente la contingencia de éstas, sino el hecho de que me parece que emergen —por razones aún oscuras para mí— focos de resistencia. Y quisiera asimismo hablar de este tema porque me permite enseñar a buscar más allá de los lugares en los que habitualmente indagamos a la hora de pensar lo que nos pasa, o al menos de intentar diagnosticarlo.

Quiero hablar de novelas no muy buenas y se series televisivas, sobre todo americanas. En el mes de septiembre de 2008 apareció en las librerías el libro del actor Patrick Chesnais *Il est où Ferdinand?** Este libro fue escrito tras la muerte accidental de su hijo menos de dos años antes. En el artículo que le dedica, la periodista de Libèration subraya que el libro es realmente un diálogo: «sí, hemos dicho diálogo y lo hemos dicho bien, porque Fernando vive en él, en cada palabra». Durante algún tiempo el padre dejó mensajes en el buzón de voz del teléfono móvil de su hijo. Hoy le escribe cartas: «Hablando de ti, evocándote, espero que vivas algunos años más, que lo hagas de otra manera», anota el padre. Pero es evidente que la periodista no es capaz de captar el alcance de eso mismo cuya eficacia subraya, ya que a lo largo de su comentario del libro vira hacia una interpretación muy diferente, propuesta por la realizadora Nicole Garcia, amiga del actor, según la cual las cartas habrían servido, para el padre, como una manera de sobrevivir.

* El título completo es *Il est où Ferdinand? Journal d'un père orphelin*, editorial Michel Lafon *(¿Dónde está Fernando? Diario de un padre huérfano)* (N. del t.).

¿Qué nos dice esta interpretación a la que la periodista se agarra tan ávidamente? ¿Según qué régimen de malentendido debemos entenderla? Las palabras del padre en ningún momento señalan que se trate de su propia supervivencia. Se trata de hacer vivir a alguien que ha desaparecido, alguien a cuya existencia se le proporciona una prórroga al evocarle —¿invocarle?— dentro de una conversación. Y lo que esta prórroga implica, en estas condiciones, es que los muertos dejan de existir si no les prestamos atención.

Si me detengo en este malentendido, en el hecho de no querer entender, es porque me parece que actualmente es posible detectar por doquier focos de resistencia a aquello en lo que se basa. Lo que esconde la respuesta de Nicole Garcia es obvio para muchos de nosotros: cuando los muertos están muertos, no existen. Desde luego, esta suposición es evidente, pero también está claro que debemos recordarla, y si debemos recordarla es porque no todo el mundo la comparte. Subsisten algunas dudas, o al menos algunas dudas en cuanto a que la gente sea razonable. Por lo pronto —hay que reiterarlo—, la suposición está lejos de ser compartida por todo el mundo. La Etnopsiquiatría nos ha ayudado mucho a este respecto: aquello que el encuentro con otras culturas nos enseña nos devuelve a nuestra propia singularidad, yo diría que incluso a la asombrosa excepción cultural que constituye nuestra tradición en lo que atañe a los muertos. Somos de los pocos en creer que los muertos están muertos cuando están muertos.

Claro está que, si lo pensamos bien, esa idea de que los muertos están muertos cuando están muertos es comúnmente aceptada. Lo que cambia, y considerablemente, es la manera de entender la frase, lo que ésta implica. Para nosotros la frase incluye lo que llamamos una tautología. No hacemos más que decir lo mismo en la primera y la segunda parte. No añadimos nada. Pero en otras culturas la frase podría referirse a algo muy diferente, de modo que la repetición no produce una tautología, sino que genera un desplazamiento del sentido. Es un poco como en el caso de las situaciones ante las cuales decimos que un duro es un duro*. Aquí sabemos perfectamente que el segundo término no equivale al primero, que ha habido una ganancia de significado al pasar de un lado del verbo al otro; que el verbo «ser», lejos de designar una equivalencia, la recusa y a la vez la enriquece: que un duro es un duro quiere decir justamente que un duro vale más que un duro si lo valoramos. En esta peudoequivalencia hay un

* El dicho francés es *«un sou est un sou»* (una perra es una perra, una moneda es una moneda). El equivalente español está en desuso por la evidente razón de ya no existen duros, o sea, monedas de cinco pesetas (N. del t.).

encarecimiento. El término «encarecimiento» no está elegido al azar. Existe, sin duda, el encarecimiento en sentido bancario, según el cual el segundo duro vale más que el primero, que lo precede y conduce hacia él, pero cabe también el otro significado posible que antes señalaba: un duro dejará de ser sólo un duro si le prestamos atención. Esta transformación de la tautología en algo más que tautología es aún más pertinente cuando se trata de la muerte, o mejor, de los muertos: la sobrepuja también debe entenderse en términos de «querer todavía más»*.

Así pues, en este marco, y cuando retiramos la tautología laica que obliga a los vivos a decidir que los muertos no existen, «los muertos están muertos cuando están muertos» designa un proceso; un proceso de transformación que no niega la existencia, sino que, por el contrario, afirma ciertos modos de existencia y por tanto ciertos modos de presencia. Y esto es lo que nos enseña la Etnopsiquiatría: la repetición en «cuando están muertos» indica que tiene lugar una metamorfosis. Tobie Nathan cuenta que, durante una de sus consultas con una familia togolesa[77] donde había conflictos bastante exposivos, mientras todo el mundo gritaba los coterapeutas comenzaron a hablar entre ellos y todo parecía irse al garete, pero de repente, embargado por una intuición, cogió un vaso que estaba delante de él, lo llenó de ron y lo tiró al suelo gritando: «¡Aquí hay un muerto que protesta! ¡Continuad haciendo oídos sordos y acabaréis por mataros unos a otros!». Todo el mundo se calló durante un momento bastante largo, tras el cual la madre tomó la palabra para contar su historia y los demás escucharon en el más profundo silencio. Su marido había muerto hacía seis años. Lo habían encontrado asesinado en un automóvil. Sin embargo, como sucede a menudo en África, inmediatamente recayeron sospechas contra la mujer: el marido podía haber sido víctima de un ataque de brujería instigado por ella. Era necesario, pues, realizar un largo ritual que permitiera limpiar su nombre. Después de varios días, ella no lo soportó y se escapó. Y en la consulta, seis años más tarde, acababa de ver la aparición de su marido. Lo que había hecho Nathan rompiendo el vaso era obligar a los miembros de la familia a preguntar a este ser acerca de sus intenciones. ¿Que quería? Era preciso llevar a cabo una serie de acciones para obtener la respuesta; la respuesta a la cuestión de lo que el muerto pedía. Y, si la hipótesis fuera correcta, las manifestaciones cesarían.

* La autora juega con los términos franceses *«surenchérissement»* (enriquecimiento, sobrepuja) y *«chérir»* (querer) (N. del t.).

[77] Tobie Nathan y François Dagognet, *La mort vue autrement*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999, p. 108.

Es una extraña interpretación, al igual que el pragmatismo filosófico que la sustenta: los muertos reclaman cosas, y estamos seguros de haber satisfecho sus reclamaciones cuando se tranquilizan y dejar vivir a los vivos. Esta interpretación, no obstante, ha sido la nuestra durante mucho tiempo, aunque no date de una época tan lejana. Sólo hay que remontarse al siglo xii. ¿Qué nos encontramos en aquel entonces? Un fenómeno inesperado que buen número de cartas de la época testimoniaron y describieron: los muertos regresaron en masa para hablar a los vivos, y sobre todo para reclamarles algo. Todos los que lo refieren coinciden en lo mismo: esa explosión de aparecidos es un fenómeno totalmente inédito. ¿Cómo explicarla? Según el historiador Jean-Claude Schmitt la proliferación del fenómeno estaba ligada a una novedad: la invención del Purgatorio, que efectivamente es bastante reciente. Tal invención favorecería el auge del culto a los muertos y con ello la práctica de las misas y los sufragios por los difuntos. Los muertos regresan, pues, para reclamar que les ayudemos a salir de donde están, y sólo las oraciones de los vivos pueden cambiar su suerte.

¿Quién convoca a quién en esta historia? Desde luego, si releemos la historia a la luz de lo que pensamos hoy, son los vivos quienes convocan a los muertos. Pero si la leemos teniendo en cuenta la forma en que la gente la interpretaba, entonces hay que pensar lo contrario: son los muertos quienes adquieren la capacidad de convocar a los vivos. Y esta novedad lleva consigo un cambio: ahora Dios autoriza a los muertos a que vayan a pedir a los vivos que les ayuden. De hecho, el Purgatorio es producto de esa magnanimidad. Actualmente nos resulta difícil pensar en esos términos. O quizás no tanto, al fin y al cabo, como lo prueba el hecho de que el historiador pone constantemente en guardia al lector contra tal clase de interpretación. La primera frase de la primera página de su libro podría incluso parecer estrafalaria si no tuviéramos eso en mente: «Los muertos —escribe— no tienen otra existencia que aquella que los vivos les imaginan». Así pues, no hay que bajar la guardia. Y la advertencia se repetirá a lo largo de todo el libro. Lo interesante es que la puesta en guardia provoca exactamente el mismo efecto, aunque al revés, que las concepciones en que se basa la relación con los muertos en África. Lo que le tienen en común, aquello que las hace semejantes, es que ambas son indispensables para construir un nueva nueva manera de relacionarse con los muertos. No obstante, la idea de que la muerte es resultado de un acto intencional, que tan a menudo predomina en África, y que de acuerdo con ello obliga a poner en práctica rituales y procedimientos, actúa de una forma inversa a la hipótesis de trabajo sobre el duelo que rige nuestra propia relación con los muertos. En realidad, es exactamente lo contrario: entre

nosotros, el modo de relacionarse debe construirse sobre la idea de que el muerto está muerto y por tanto ya no existe, y tendremos que tratarlo como alguien que no existe; en África, en cambio, los rituales vinculados a la sospecha de muerte intencional son rituales que obligan a quienes sobreviven a aceptar la vitalidad del muerto.

Pero es evidente que la puesta en guardia del historiador aún acarrea más consecuencias, y considero una prueba de ello el hecho de que tal puesta en guardia le lleva a cometer —y no puede ignorarlo— lo que desde un punto de vista epistemológico es un paso en falso considerable, una traición a las exigencias de su propia práctica. Al recordar el prejuicio de la secularización, al recordar que los muertos solamente pueden existir en el imaginario de los vivos, el historiador nos está obligando a interpretar lo que pensaba la gente del pasado a la luz de las convicciones del presente. Ahora bien, esa actitud es cuando menos problemática, porque el oficio de historiador consiste justamente en hacer lo contrario. Y esto aún se nota más cuado el propio autor nos dice: «Podemos comprender, así, quiénes eran los aparecidos medievales. Eran los pocos muertos que, obstinadamente y durante un breve periodo de tiempo después del óbito [...], constituían un obstáculo para el necesario desarrollo del “proceso de duelo”». Esto es algo de lo que cabe asombrarse todavía más. Es como si en este punto flaqueara el propósito de cualquier historiador, que es justamente historizar, mostrar cómo las concepciones, las relaciones, las conciencias, los modos de existencia son posibles merced a ciertos contextos específicos. En principio, el investigador debería historizar el vínculo con los muertos, mostrar hasta qué punto ese vínculo difiere del que lo precedió y del que actualmente caracteriza nuestra relación con los difuntos. En este caso se desvía totalmente de eso y nos muestra personas de la Edad Media obligadas a «hacer el trabajo del duelo». He aquí, pues, con siete siglos de adelanto, unos antepasados nuestros devenidos freudianos. La relación con los muertos pierde de golpe cualquier dimensión de historicidad. Desde tiempos inmemoriales se debe hacer el trabajo del duelo aun sin saberlo. Lo que la gente de la Edad Media pensaba de los muertos puede ser relativizado (esto es lo que en la época, en tal o cual circunstancia histórica, creía la gente), pero lo que pensamos hoy recibe milagrosamente el privilegio de ser válido en todas partes, de ser verdad independientemente de las circunstancias.

A mi juicio, ese paso en falso indica algo: o bien la necesidad de curarse en salud previniéndose contra cualquier forma de irracionalidad, sea cual sea el precio a pagar por ello, o bien que la teoría del duelo simplemente ha adquirido una

fuerza de evidencia tal que ya no la percibimos como lo que es, una teoría vinculada a la historia de la lucha contra las creencias religiosas y populares, la historia de la secularización de la medicina, la psiquiatría y la relación con los difuntos. No voy a discutir aquí el enorme malentendido que encierra la teoría del proceso del duelo, que —si hacemos caso al magnífico trabajo del psicoanalista Jean Allouch— en última instancia ni siquiera nos resulta útil porque no nos describe mejor a nosotros que a la gente de la Edad Media. Por lo demás, es esta crítica, ligada a la constatación de que la gente no vive el duelo como los *psi* creen, lo que lleva a Allouch a escribir que es hora de que los médicos se desprendan de «esa incongruencia que consiste en pasar por alto la diferencia entre sus ideas y las preocupaciones que albergan sus enfermos»[78], cuando no «asimilarlas a meras creencias, desde la posición de científicos que no consideran que haya nada después de la muerte»[79]. Por mi parte, quisiera volver a lo que me interesa del paso en falso del historiador, que es lo mismo que encontramos en el caso del malentendido producido a propósito del libro que Patrick Chesnais dedicó a su hijo: el paso en falso, y en general la necesidad de interpretar algo de un modo diferente (la actividad de los muertos en la Edad Media o los motivos que impulsaban a Patrick Chesnais), nos revela algo acerca de nosotros mismos. De nuevo, voy a recurrir a la lección que nos da la comparación y voy a solicitar el testimonio de otra cultura.

Tobie Nathan asisitó un día a una sesión terapéutica de una curandera reunionesa. Tras el suicidio de su hija, que se había tirado por un acantilado cuatro años antes, el hombre al que había que tratar presentaba síntomas de tipo melancólico graves, como mutismo total y anorexia prolongada. Detengámonos un instante, si se me permite, en lo que a nosotros nos diría este caso, informados como estamos de las teorías del duelo y de la psique: una primera posibilidad, aunque poco fundamentada, nos llevaría a formular la hipótesis de que este hombre, y también su hija, presentaba síntomas depresivos graves, de los cuales cabría pensar que eran posiblemente hereditarios. Pero, como existe el duelo, la hipótesis más simple consistiría en decir que el hombre presentaba síntomas de un duelo patológico: no había podido hacer el trabajo intrapsicológico necesario para el proceso del duelo. Ahora bien, es aquí donde la lección de la comparación puede dar sus frutos. La curandera reunionesa en ningún

[78] Magali Molinié, *Soigner les morts pour guérir les vivants*, París, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2006, p. 68. Molinié cita aquí a Jean Allouch *(Erotique du deuil au temps de la mort sèche),* cuyo trabajo ha enriquecido su análisis de manera muy interesante.

[79] *Ibid.*, p. 123.

momento va a referirse a la tristeza del padre por la desaparición de su hija. En ningún momento supone que tal sentimiento pudiera provocar la anorexia y el mutismo que aquejan a este hombre mayor. Ella propone la siguiente explicación y los rituales terapéuticos correspondientes a su diagnóstico: la hija había sido poseída por una especie de genio caníbal y, cuando este espíritu terminó de devorarla, lo cual provocó su comportamiento suicida, arremetió insaciable contra el padre, debilitado por la tristeza. Por lo tanto, según la curandera había que atraer al espíritu, encerrarlo en un cofre e ir a tirarlo desde lo alto del acantilado.

El contraste entre ambas estrategias interpretativas es evidente. Por lo pronto, la hipótesis de la curandera engloba tanto la enfermedad de la hija como la del padre; responde a la vez a la cuestión planteada por la suicida y a la cuestión de la etiología de la enfermedad del padre. En cierto modo proporciona un modo de interpretar sistémicamente los dos tipos de sufrimiento dentro de una misma cadena explicativa que incluye sus aspectos parciales y globales. Asimismo, ofrece una respuesta pragmática que permite conectarlos de una manera que a su vez permite ponerles remedio. Pero hay además otra diferencia de envergadura, la cual pone de manifiesto las preferencias de nuestra tradición y permite entender lo que los muertos pueden enseñarnos acerca de nosotros: las dos hipótesis que a nosotros nos vienen espontánemente a la cabeza remiten a procesos internos; aquello a lo que hacen referencia las causas del sufrimiento se acantona en el espacio intrapsíquico. Y es sin duda así como se establece nuestra relación con los muertos, que tiene por único destino nuestra psique. El muerto no juega otro papel que el de hacerse olvidar o ser reemplazado un día por un objeto que lo sustituya. Y es que respecto a nuestros muertos somos los herederos de una historia, a la postre no demasiado larga, que va desde mediados del xix, con Comte, hasta el psicoanálisis, pasando por Charcot y sus histéricas: la historia de un proceso de secularización progresiva del mundo, de los entes que lo componen, de aquello que les afecta y les hace actuar.

Lo que pone de manifiesto el contraste que acabo de esbozar brevemente es que el proceso de secularización ha adquirido la forma, tanto en el ámbito de la psicopatología como en el de las relaciones con los desaparecidos, de un proceso de interiorización: del lado de los vivos, las causas de la desgracia serán de ahora en adelante psíquicas —y ya no provocadas por algo oculto dotado de intencionalidad—; en cuanto a los muertos, se convierten en entidades pertenecientes al mundo interno de las personas —el más allá se ha convertido en

un más allá psíquico—. De ahí la posibilidad de considerar la relación con los muertos en términos de un trabajo esencialmente intrapsíquico, que normalmente termina enfrentándose a la prueba de la realidad. Y si los muertos se resisten a la propuesta que les hacemos de convertirse en entidades internas, si se empeñan en mantener el contacto con los vivos, entonces hay que acogerse a la idea de que se trata de ilusiones o sueños. Nótese que, de hecho, la teoría del duelo da lugar a varias inversiones respecto a las convicciones dominantes, sobre todo desde la Edad Media: si antes los muertos planteaban sus reclamaciones, ahora la teoría del duelo entiende que quien sufre el duelo se está acusando a sí mismo; si antaño los muertos se resistían activamente al olvido, ahora quedan reducidos no sólo a la condición de objetos, sino a la de objetos sustituibles; si antes el vivo se proponía consumar lo que había quedado inacabado, sabiendo que ese «hacer como si» era la condición para actuar de otra manera que permitía honrar y heredar, ahora la teoría interpreta tal imitación como una identificación con el muerto.

Sin embargo, si pongo en perspectiva el pasado y el presente no es más que para establecer un contraste claro entre la teoría que condiciona a quienes experimentan el duelo y otras maneras de experimentarlo. Porque la descripción que acabo de realizar no es una mera descripción del pasado y el presente. Como ya avancé, nuestra relación con el duelo está en sí misma modificándose, y mi propuesta sería la de interpretar esa transformación en clave de resistencia. De entrada, precisemos que numerosos indicios nos muestran que se trata de algo que resiste y que lo hace de manera cada vez más intensa. La forma que adopta el testimonio de Patrick Chesnais no es más que una entre muchas posibles. El duelo ya no es lo que era. Parece que la relación con los muertos busca otras maneras de definirse, y cabe pensar que tiene buenas razones para reinventarse. En efecto, podemos seguir a Jean Allouch cuando constata que la teoría del trabajo del duelo dificulta bastante las cosas:

> Reduciendo el más allá (donde antaño se instituía la relación con los muertos) al puro psiquismo de quien está sufriendo el duelo, que más bien está aislando el luto únicamente dentro de su vínculo con el desaparecido Freud, de algún modo lo carga con una responsabilidad sagrada (y esta es la palabra adecuada). [...] Esto pesa demasiado sobre las espaldas de quienes sufren el duelo. Y los feudianos aún se extrañan de que el duelo sea interminable, como si ellos no hubieran contribuido a ello en gran medida.[80]

[80] *Op. cit.*, p. 114.

Podemos encontrar esas transformaciones y esas novedades en unos lugares concretos que yo consideraría lugares de resistencia colectiva y popular: las series de televisión, las novelas testimonio o las películas. Me voy a detener en las series de televisión. Las novelas me llevarían mucho tiempo y exigen análisis más largos. Las series, en cambio, muestran dichas transformaciones sin sutilezas.

Antes de ponerme a ello quisiera apuntar a un lugar totalmente inesperado que avala mi diagnóstico. Hace varios meses, la revista científica *Cultural Geographies*, una revista académica perfectamente respetable, dedicó un número especial a un campo de investigación cuando menos sorprendente: la espectogeografía[81]. Esta nueva rama de la geografía se propone estudiar, con gran seriedad e interés, la cartografía de los lugares encantados, los lugares donde parecen persistir formas de presencia del pasado de forma muy activa. Lo que es aún más llamativo es que algunos espectrogeógrafos han insistido en la necesidad y la fertilidad de una posición intencionadamente «imparcial» en lo relativo al estatus que se concede a las entidades que se aparecen. La imparcialidad se revela tanto más necesaria —afirman— cuanto que «lo que se aparece» representa a menudo una resistencia a la negación o al olvido.

En algunas series recientes, repletas de estas cuestiones, el compromiso con esa hipótesis es aún mayor: algunos muertos pueden regresar, otros están siempre ahí pero de otra manera, otros necesitan ser estimulados, apoyados o pensados para continuar existiendo...[82] Evidentemente, *A dos metros bajo tierra*[83] destaca entre todas por el hecho de que la historia se desarrolla en una empresa de pompas fúnebres. Pero también destaca porque la narración no duda en otorgar un papel activo a ciertos difuntos que intervienen en la vida de los vivos mezclándose con éstos —un cadáver que de pronto se incorpora sobre la mesa de trabajo para recriminar algo, o el propio padre que, fallecido en el primer episodio, también se aparece regularmente a su hijo o a su viuda—. Una temática común atraviesa muchas de estas series: los muertos se empeñan en quedarse porque esperan alguna cosa de los vivos. La protagonista de *Entre fantasmas*[84] introduce cada episodio recordando una advertencia: los «espíritus errantes» que se dirigen a ella para pedirle ayuda son «aquellos que no han pasado al otro lado porque tienen asuntos pendientes que resolver entre los vivos». De manera semejante, en la serie

[81] Número 15. Revista editada por Sage Publications.

[82] Por ejemplo, *Il est où Ferdinand?* de Patrick Chesnais, ya mencionado, *L'année de la pensée magique* de Joan Didion, *Mes morts* de Stéphane Lambert, *La fille-bison* de Janet Frame.

[83] Serie creada en 2001 por Alan Ball tras la muerte de su hermana.

[84] Serie creada en 2005 por John Gray.

Medium[85] Allison DuBois resuelve algunos de los asuntos que le han confiado comunicándose con los difuntos, al igual que hace Raines, el policía del serial del mismo nombre, en conversación con las víctimas que están a su cargo[86]. Y si en *Caso abierto*[87] no se hace intervenir activamente a las personas fallecidas a lo largo de la investigación, no podemos impedir sentirnos interpelados al final de casi todos los episodios: muy a menudo los muertos están presentes, como testigos silenciosos y sonrientes, en el momento en que los inspectores vuelven a cerrar la carpeta de un dossier que se había dado por concluido prematuramente. Ahí está la clave de todas estas intrigas: la clausura de la investigación aporta finalmente a los muertos el sosiego, ya que en todos los casos desaparecen una vez que el culpable es detenido. El motivo de toda investigación, entonces, es doble: castigar a los culpables y responder a la demanda de que se les haga justicia realizada por las víctimas fallecidas.

Ciertamente, este retorno de los muertos ha dado lugar a explicaciones muy racionales y muy tranquilizadoras. Buena parte de ellas remiten a la invención de nuevas técnicas. Por lo demás, la ola de muertos que regresan en las sesiones de espiritismo del siglo XIX ya había suscitado tales explicaciones: según algunos, se trataba de la invención del telégrafo; según otros, de la del teléfono o el fonógrafo, porque estos aparatos separaban el sonido (o el mensaje) de quien lo producía, lo que plantearía la posibilidad de poner «dos mundos» en contacto. En épocas más recientes, las nuevas técnicas de comunicación tenderían a eliminar la distancia entre el aquí y el allí y facilitarían la confusión de los límites entre lo visible y lo invisible. Se considera igualmente que las nuevas tecnologías de lo virtual tenderían a difuminar los límites entre lo que existe realmente y lo que da la impresión de existir. El control sobre la muerte y la difuminación de las fronteras entre la vida y la muerte sería asimismo otra causa explicativa, dado que se podría estar muerto sin estarlo, igual que las personas a las que se mantiene «vivas» para conservar sus órganos. Pero, a mi juicio, recurrir a este tipo de causas revela una inquietud algo tecnófoba que se proyecta sobre las novedades tecnológicas: las nuevas técnicas serían responsables de un aumento de la irracionalidad, que como sabemos es una cosa muy fea. Por lo demás, esta clase de explicaciones permiten pensar que la gente está siempre dispuesta a dejarse embaucar por las nuevas tecnologías, las cuales engendrarían muchas ilusiones.

---

[85] Creada en 2005 por Glenn Gordon Cardon.

[86] Creada por Graham Yost en 2006.

[87] Serie creada en septiembre de 2003 por Meredith Stiehm.

De nuevo, estas explicaciones se basan en el mismo sesgo implícito que alimenta la teoría del duelo, ya que remiten las relaciones con los muertos al ámbito de lo imaginario. Ahora bien, la puesta en escena de las películas, series y novelas nos transmite algo fácil de entender: sobre cada historia pesa una obligación, a menudo un crimen que no ha sido castigado, pero a menudo también una historia que no ha podido llegar a su final. Sin duda, cabría tomar en consideración aquí una hipótesis similar a la de Nathan: son las puestas en escena las que obligan a los vivos a aceptar la vitalidad de los muertos. Pero cabría igualmente considerar otra hipótesis que tiene en cuenta las circunstancias en que vivimos. Quizá en el momento en que se impone con una intensidad sin precedentes la idea de que tenemos una responsabilidad para con nuestros descendientes, se abre la posibilidad de una responsabilidad para con quienes nos han precedido, y con ella la idea de que una herencia sólo tiene sentido en su cumplimiento, es decir, si de hecho re-suscita. Una herencia es lo que re-suscita. Ahora está en nuestras manos que pueda sernos útil una teoría del duelo que se haga cargo expresamente de esa tarea de cumplir y re-suscitar.

Este libro alberga la primera traducción larga de la psicóloga y filósofa de la ciencia belga Vinciane Despret. En él, ni los cuerpos ni las emociones ni la experimentación (en su doble sentido de experimentar y hacer experimentos) ni la psicología se tratan de una manera sustancialista. El enfoque es radicalmente relacional y no presupone fronteras disciplinares ni realidades preexistentes. En conjunto, el libro pretende constituir una introducción a la obra de la autora. En sus páginas se resumen prácticamente todos los temas en que ha trabajado.

Vinciane Despret (Bruselas, 1959) es profesora de la Universidad de Lieja y una referencia internacional en el ámbito de los *animal studies*, un área que incluye contenidos de etología, psicología comparada, primatología, historia de la ciencia, antropología cultural, sociología, filosofía... También ha abordado cuestiones etnopsicológicas, especialmente las relativas a la construcción de las emociones. Ha publicado trabajos importantes sobre historia y teoría de la psicología, dedicando una particular atención a la psicología animal y la psicología experimental. Su perspectiva remite a algunas de las aportaciones más recientes de los estudios sociales de la ciencia y la epistemología política, y se relaciona con las de Bruno Latour, Donna Haraway o Isabelle Stengers.



UNED Editorial

ciencias de la salud



0103011CT01A01